

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL



*Etnografías en el Protectorado español
de Marruecos: una revisión de la
labor antropológica de la Intervención
Militar*

Tesis doctoral presentada por:
Francisco Sayáns Gómez

Vº Bº: **Liliana Suárez Naváz**
Joaquín Eguren Rodríguez

Etnografías en el Protectorado español de Marruecos: una revisión de la labor antropológica de la Intervención Militar.

INDICE DE CAPÍTULOS

PREFACIO	(5)
INTRODUCCIÓN	(23)
I. TERRITORIO, POBLACIÓN Y CARÁCTER	(81)
II. SOCIEDAD, ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN	(139)
III. RELIGIÓN, PRÁCTICA Y PODER	(209)
IV. CREENCIAS, MITOS Y SUPERSTICIONES	(283)
V. USOS, COSTUMBRES, Y RITOS	(337)
VI. EDUCACIÓN, NACIONALISMO Y JUSTICIA	(409)
CONCLUSIÓN	(517)
ANEXOS	(533)

PREFACIO

En los primeros años del siglo XX, España se involucró o fue involucrada o se vio indirectamente involucrada—que los tres planteamientos analíticos de aquella situación admiten sus propias razones y argumentos — en un proceso de intervención neocolonial de peculiares características sobre el reino de Marruecos. Este proceso no fue algo que surgiera como resultado directo y exclusivo de una voluntad colonialista al estilo del que reinaba en las potencias europeas del momento, sino consecuencia de una complicada conjunción de circunstancias que fueron evolucionando hasta desembocar en él.

A finales del siglo XIX, la situación económica del reino de Marruecos había evolucionado hacia el desastre y la bancarrota, su capacidad financiera había tocado fondo y la titularidad de su deuda estaba en manos de pocos, especialmente de Francia. En aquellos momentos, el impulso colonial expansivo de esta potencia, se encontraba en un momento álgido, especialmente animado por su reciente experiencia en la vecina Argelia. Gran Bretaña se mantenía a la expectativa pero inmediata, temerosa de un excesivo protagonismo francés en una región vital para su seguridad estratégica, dada su dependencia del tráfico mercante Oriente-Suez-Gibraltar-Reino Unido. La presencia de Alemania e Italia, planteando supuestos intereses en la región, parecía estar persiguiendo posiciones de las que poder retirarse a cambio de la obtención de beneficios y de reconocimientos compensadores en otro lugar. Finalmente España, eterna vecina de Marruecos, era poco más que espectadora en una pugna entre potencias, algo aturdida en medio de aquel fuego cruzado de intereses.

La presencia de España, en aquellos territorios del norte de África, no era un accidente que se hubiera producido al reclamo de la actividad de los intereses mostrados por otros. Desde finales del siglo XV mantenía su presencia en los asentamientos de la zona oriental de la costa mediterránea del reino alauita, sobre los cuales y desde entonces ejercía su soberanía. A finales del siglo XVI y como consecuencia de la incorporación del reino de Portugal a la corona española, ésta asumió la presencia que aquél reino había tenido y mantenido en territorios del Estrecho y de la costa atlántica, alguno de los cuales pasaría posteriormente a la definitiva soberanía española. No se puede admitir, por tanto, que España fuera ajena

al interés de todo aquello que pudiera estar sucediendo en el patio trasero de sus plazas de soberanía donde, sus vecinos europeos, habían empezado a jugar un partido de poder cuyo resultado, inevitablemente, tendría consecuencias para nuestros intereses directos.

Además, durante esta presencia continuada, no se había dejado de producir un continuo intercambio de incidentes armados con los pobladores de los territorios inmediatamente vecinos, circunstancias que alcanzaron un punto culminante cuando a mediados del siglo XIX desembocaron en guerra declarada con el reino de Marruecos. Se puede decir que fue entonces cuando España comenzó a tomar conciencia de la necesidad de mantener una atención especial sobre aquel territorio que le permitiera adelantarse a los indeseados acontecimientos que pudieran venir desde allí. Los posteriores incidentes militares y la guerra menor que tuvo lugar en la región próxima a Melilla, consecuencia de conflictos derivados de las explotaciones mineras en la zona, contribuyeron a reforzar la razón de aquellos que defendían una presencia más notoria.

Los resultados de la Conferencia de Algeciras junto con los movimientos y posicionamientos de las distintas potencias coloniales europeas buscando ventaja sobre la situación en Marruecos, fueron factores importantes que activaron el interés de España por el territorio vecino. Los acuerdos finalmente firmados entre Francia y el Sultán acerca de la implantación de un Protectorado en su reino junto con la imposición de Gran Bretaña sobre la necesaria participación de España como socio de Francia en el citado Protectorado, introducían un papel de tercero equilibrador que el Gobierno español aceptó sin reservas. Dentro del país, el interés de un sector política y económicamente poderoso de la sociedad junto al impulso que dio a la actitud intervencionista una parte importante de los altos mandos del Ejército al ver en ella una oportunidad de realización profesional. Todos estos factores juntos fueron los que acabaron dando lugar a la presencia española en el territorio norte del reino de Marruecos como potenciaseudocolonial¹ corresponsable en la instalación y desarrollo

¹ Seudocolonial es un concepto que se define mal, teniendo en cuenta que colonialismo es un concepto que se define bien. Consideramos que España, en ningún caso, llevó a cabo una gestión colonialista sobre el territorio de su responsabilidad protectora. Sin duda la intervención española en Marruecos, entre 1912 y 1956, no puede calificarse como colonialista entendiendo este término tal y como se entiende cuando se analizan las actuaciones de los imperios europeos en este sentido, especialmente a finales del siglo XIX y principios del XX. Usaremos esta palabra así para referirnos a la acción de las autoridades españolas y también usaremos el término colonial aunque, cuando lo hagamos por comodidad, siempre nos estaremos refiriendo a aquél con las reservas expuestas.

de una situación cuyo objetivo debería ser el de conseguir que Marruecos alcanzara unos estadios de desarrollo acordes con sus potenciales, y una capacidad y solvencia económica y financiera que le permitiera atender sus compromisos exteriores.

Como así fue explícitamente reconocido por las Autoridades responsables, España no tenía la experiencia apropiada para hacerse cargo de una responsabilidad de estas características tan particulares al tratarse de una intervención en un país musulmán, con todas las implicaciones que ello traía consigo. Consciente de las dificultades que esto entrañaba, se tomó la decisión de inspirarse en la experiencia que Francia había desarrollado en Argelia mediante la creación de estructuras de gobierno y actuación colonial² diseñadas específicamente para dar respuesta a unas circunstancias concretas presentes en un entorno tan propio como el que presentaban los países musulmanes del noroeste de África. Nos referimos a las estructuras administrativas de los Bureaux Árabes pertenecientes a las Delegations Indigenes. Su organización y su funcionamiento operativo, el procedimiento de recluta y la formación de sus funcionarios, etc., etc., fueron reproducidos bastante fielmente en nuestra Delegación de Asuntos Indígenas, Intervención Militar, Academia de Interventores y Oficiales Interventores³.

Estos funcionarios tuvieron que hacerse cargo de sus obligaciones, de supervisión e intervención de las autoridades locales, a partir del día siguiente al del final de las hostilidades y lo hicieron cada uno en su puesto solitario y aislado, en el seno de una población mayoritariamente rural y dispersa que, todavía, mantenía caliente en su poder las armas con las que les habían estado hostigando hasta el día anterior. Se comprende que, en estas circunstancias, aquellas personas que habrían de asumir la responsabilidad de alcanzar los objetivos fijados de control y seguimiento de la seguridad del territorio y de la supervisión e intervención a sus autoridades indígenas, fueran militares profesionales y con experiencia real en el enfrentamiento armado, una situación que sólo hacía poco tiempo había sido superada. Sin embargo y además, la DAI contempló desde un principio la presencia de personal civil en la función interventora asignando, a éste, el lugar donde creyó que podía ser de mayor rendimiento, fundamentalmente las ciudades y los núcleos urbanos consolidados. Allí,

² Aquí *colonial* tiene todo su significado.

³ A final de este Prefacio introducimos un listado con los acrónimos que usaremos a lo largo de este trabajo de tesis. A pesar de ello y de forma aleatoria, de vez en cuando, insistiremos en la expresión completa con objeto de aliviar la pesadez que significa el continuo recurso a aquellos.

los funcionarios civiles de la IM estuvieron presentes asumiendo la función de *cónsules* con la misión de supervisar e intervenir a los *Bajás*⁴ respectivos.

La formación de los OI fue el campo más duro sobre el que tuvo que trabajar la DAI dado que, a su juicio y durante un tiempo prolongado, no alcanzó el nivel que los responsables hubieran deseado. En cualquier caso y como prueba de ello, los primeros cursos de preparación, organizados de urgencia y que se habían mostrado como claramente insuficientes, fueron recibiendo sucesivas ampliaciones y mejoras en las distintas etapas que sobrevinieron, hasta que el proceso desembocó en la creación de la Academia de Interventores. En ésta última, los oficiales seleccionados para cursar los estudios preceptivos, pudieron seguir recorridos académicos correctamente estructurados y atendidos por un profesorado competente y experimentado en la función que se pretendía fuese la que desarrollara el alumno de la misma, una vez superados sus períodos académicos y de instrucción.

La manera en que las Autoridades de la DAI diseñaron y llevaron a cabo la formación de los futuros OI, responsables del cometido que se les iba a asignar, es uno de los aspectos que más críticas ha suscitado por parte de los investigadores y estudiosos que se han interesado por la labor de la IM. Con frecuencia, estos últimos no dejan de tener razón cuando la critican por inapropiada. No perdamos de vista que la propia Autoridad responsable así lo consideraba, mostrando públicamente su insatisfacción al respecto, pero es muy posible que las deficiencias detectadas por ésta y los fallos denunciados por aquellos no coincidan en plenitud. Para los investigadores estudiosos que se han preocupado por la situación en el Protectorado y las condiciones y características personales de los funcionarios responsables de la DAI, la mayor parte de las carencias, que dicen haber apreciado, son valores que dan por existentes en el estamento civil de formación universitaria y por inexistente en el estamento de la oficialidad militar, protagonista último en la provisión de estas plazas.

En general, estos estudiosos, mayormente sociólogos y geógrafos con loables inquietudes antropológicas, no entran en la descripción y en el análisis específico de esos conocimientos concretos que echan en falta, ni, como es natural, en los porqués de su ausencia en las personas de los oficiales militares que nos ocupan. Las taxativas afirmaciones con las que suelen descalificar la capacidad de estos funcionarios para atender debidamente a su función son, más bien, producto de prejuicios que deberían

⁴ El *Bajá* es el responsable del Gobierno del Sultán en las ciudades y núcleos urbanos.

haber superado mediante una rigurosa investigación sobre el objeto de su interés; son tics en los que suelen caer y de los que suelen echar mano porque permiten ajustar la realidad a lo que se espera que sea acorde con visiones desde sus perspectivas desenfocadas, generalmente, por prejuicios de base política. No es que, en algunos casos no se hayan dado esos desajustes entre la formación real disponible y la exigencia en formación del puesto, porque eso sucedió y de ello fue muy consciente la DAI. Lo que no encontramos apropiado es, por un lado, la falta de un análisis del desajuste formativo que se denuncia y, por otro, la aportación de conclusiones generalizadoras elaboradas a partir de casos particulares; no perdamos de vista que fueron más de mil los jefes y oficiales que desempeñaron su función en estas tareas y que unos pocos casos no permiten concluir generalizaciones.

No dedicaremos nuestros esfuerzos a rebatir las negativas y erróneas conclusiones que, sobre el asunto, hemos encontrado en nuestra investigación, solo afirmaremos que son abundantes y significativas por lo que, tal vez, serían merecedoras de un trabajo contradictorio que ayudara a aclarar la realidad; pero ese no es el objeto de nuestra tesis y dedicarle atención, por pequeño que fuera el esfuerzo demandado, nos apartaría de nuestro objetivo. En cualquier caso, los trabajos a los que me refiero vienen referenciados en la bibliografía que se une a final de éste, pues a pesar de que contengan los errores que denunciemos en abstracto, otras partes de los mismos resultan de valor y aprovechamiento, como corresponde admitir.

La historiografía disponible sobre las características de la función desempeñada por la IM en el Protectorado español de Marruecos, parecía quedar limitada a los estudios y análisis realizados sobre la formación académica de los OI, pero también estuvo relacionada con otros aspectos relativos a estos funcionarios militares aunque, a menudo, desde una óptica superficial y escorada en el planteamiento. Era evidente que no se habían aprovechado las distintas ocasiones para llevar a cabo una investigación más profunda sobre la esencia de la función de los mismos ni sobre las circunstancias en que ésta tuvo lugar. Desde nuestra perspectiva militar⁵, considerábamos que había una necesidad urgente de aflorar y dar a conocer las extraordinarias calidades de la callada labor realizada en su momento por este selecto colectivo de militares. Desde nuestra perspectiva antropológica, intuíamos que aquella labor debía de haber poseído una faceta de contenido etnológico importante y, en este

⁵ Se da el caso de que, en el autor de estesis, concurre la circunstancia de ser Capitán de Navío de la Armada.

sentido, echábamos en falta la existencia de trabajos de investigación que lo pusieran de manifiesto.

Ya sintéticamente y desde una perspectiva conjunta militar antropológica nos preguntamos si en el fondo, esta labor discreta y callada y solitaria, realizada en circunstancias siempre difíciles cuando no claramente adversas, no nos estaba dando la oportunidad de conocer las estructuras sociales de un grupo humano no demasiado bien conocido por las instituciones académicas de nuestro país, me refiero como es natural a la sociedad bereber del norte de Marruecos. Nos preguntábamos también si no estaríamos ante el caso en el que un grupo determinado de funcionarios coloniales (militares de profesión) habría acabado realizando un trabajo de calidad antropológica sobre el conjunto de la población indígena protegida. Si esto hubiera sido tal y como suponíamos podríamos estar ante un caso pionero de antropología militar.

La tesis que aquí presentamos, pretende reivindicar los valores de calidad antropológica presentes en la actividad profesional de este grupo especial de funcionarios españoles durante el período en el que tuvo lugar el Protectorado de Marruecos. Aunque la responsabilidad de España, en la tarea de auxilio al gobierno del Sultán para alcanzar los objetivos que se proponía el régimen administrativo comentado, arrancara con la entrada en vigor del acuerdo hispano francés de noviembre de 1912 que derivaba del convenio franco marroquí de abril de ese mismo año, la situación de rebelión militar en la que estuvo sumido prácticamente todo el territorio norte, hasta su total pacificación en 1928, impidió cualquier otra labor efectiva que no fuera la conducción de la guerra contra las cabilas levantadas en armas en rechazo de la autoridad legítima del Sultán y del ejército español expedicionario.

Para confirmar o falsar nuestra hipótesis de trabajo procedía llevar a cabo una investigación a fondo sobre los archivos disponibles y comprobar si en los fondos de los mismos podíamos encontrar memorias, ensayos, informes y otros documentos de similar carácter que pudiéramos convalidar como etnografías de valor antropológico. Este es el tema de nuestra investigación y el fundamento de nuestro trabajo de tesis.

Es importante dejar advertido en este Prefacio que una de las dificultades que no hemos logrado superar ha sido la de encontrar una correcta y unitaria forma para la

transcripción, de los términos en árabe o *chelja*⁶. Cuando el funcionario español trataba de reproducir de forma escrita un sonido complejo pronunciado en un idioma que utiliza recursos fonéticos y vocales y guturales, desconocidos e imposibles en el idioma español, estaba obligado a aceptar diversas convecciones lingüísticas, ninguna de ellas plenamente satisfactoria y definitiva. La solución a este problema fue un perenne motivo de preocupación entre los funcionarios de la DAI; alguno de los cuales, consciente de que ello era esencial para conseguir un cierto nivel de normalización, propusieron distintos sistemas sin que por esto el problema quedara resuelto.

Nuestros conocimientos en esta área son nulos y, por tanto, nuestro criterio al respecto inexistente. A la vista de lo cual y por razón de esta incapacidad personal para presentar una forma expresiva que pudiera acomodarse a una norma determinada de transcripción, hemos decidido actuar de la siguiente manera: reproducir la palabra-concepto en la forma en que viene escrita en el documento que la contiene y al que se refiere el discurso de cada momento o en el de la mayoría de los documentos en que la hemos visto reproducida. En la mayor parte de las circunstancias, la primera vez que aparece la palabra en cuestión procederemos a una explicación de su significado mediante una nota a pie de página, pero, en todo caso, al final del trabajo se incorpora el anexo “Glosario”, que facilita su comprensión.

Para fijar su interpretación a veces nos hemos valido de repetirla utilizando otra forma del mismo significado y muchas veces lo hemos hecho inmediatamente seguido, sin aclararlo, o haciendo uso del modo “en otros lugares...”. Esta variante expresiva puede pertenecer a un mismo idioma (árabe o *chelja*) o puede pertenecer a un distinto idioma. Como decimos, esta solución adoptada consiste en la repetición asociativa seguida de una explicación del significado. Mediante este procedimiento hemos logrado obtener un cierto grado de familiaridad con las expresiones y sus significados, cosa que el inteligente lector de este trabajo también conseguirá sin dificultad. Consideramos que este arcaico proceder logra el objetivo que persigue, que no es otro que el de conseguir que el lector identifique el objeto al que se refiere una palabra no española que, leída en español, produce un sonido similar al de la palabra árabe o *chelja* cuyo sonido original es el que realmente identifica al objeto a que se refiere. Creo que queda claro.

⁶Dialecto *tamazigh* (bereber) hablado en las cabilas del Protectorado

Hemos agrupado los temas objeto de nuestra investigación en triadas por capítulos, cada una de ellas, compuestas por aquellos campos en los que hemos creído ver cierta afinidad. Sabemos que otros aspectos, que han quedado fuera de consideración, podían perfectamente haber sido incluidos, pero consideramos que con los contemplados es suficiente para proporcionar una imagen muy completa de la sociedad bereber del norte de Marruecos en los tiempos del Protectorado y también son suficientes para confirmar que los supuestos que motivan el trabajo de tesis están ahí y son evidentes. Alguno de los campos, contenido en una triada determinada, bien podría haber formado parte de otra distinta, y razones suficientes habrá para mantenerlo, pero creemos que ello no es determinante y que tampoco por esta causa el trabajo pierde valor o queda distorsionado.

La tesis que presentamos aquí es el resultado de la investigación llevada a cabo especialmente sobre los fondos conservados en el Archivo General de la Administración⁷. Estos fondos son muy limitados y escasos, pues no creemos que representen más allá del 3% o 4% del total de documentación que pudo ser generada en el entorno administrativo de la DAI, referente a la actividad de la IM y de sus OI⁸. Se conservan amontonados sin orden ni relación, en lo que parece ser un improvisado y urgente “vaciado de despachos”. A pesar de ello, creemos que, esta pequeña muestra que ha logrado llegar hasta nosotros, contiene suficiente información para concluir lo que presentamos en nuestro último capítulo.

De forma complementaria, también hemos investigado sobre los fondos existentes en el Instituto de Historia y Cultura Militar⁹ en los cuales hay disponible una extensa colección de fotografías del Protectorado que nos ayudan a comprender bastante bien muchas de las circunstancias en las que se llevó a cabo aquella tarea. Para complementar las fuentes consultadas hemos recurrido a los fondos del legado García-Figueras¹⁰, conservados en la Biblioteca Nacional de España, donde se encuentran interesantes documentos gráficos y fotográficos relativos a su paso por la IM y la DAI. Así mismo, durante el periodo académico de la licenciatura realizamos el *practicum* semestral del último curso en el Departamento correspondiente a la

⁷ Archivo General de la Administración sito en Paseo de Aguadores nº 2, 28804 Alcalá de Henares, Madrid.

⁸ Es una conclusión a la que llegamos por comparación estimativa de la numeración de los documentos y tejuelos.

⁹ IHCM. Instituto de Historia y Cultura Militar, Paseo de Moret 3, 28008 Madrid.

¹⁰ Tomás García Figueras fue un brillante Oficial de Artillería de gran sensibilidad y cultura humanista, ocupó puestos destacados en la DAI y durante su servicio en la IM fue un referente entre sus compañeros. Sus trabajos etnográficos contienen indudable calidad antropológica.

Colección de África del Museo Nacional de Antropología¹¹ cuyas consecuencias, sin duda, se manifiestan en nuestro trabajo de investigación.

El trabajo de investigación no ha estado exento de cierta dificultad habida cuenta el volumen de documentación consultada y el hecho de que, ésta, no se encontrara identificada y ordenada por áreas y competencias en sus respectivas cajas y archivadores, de manera que la tarea ha resultado ardua teniendo en cuenta la cantidad de cuadernos de notas que se han tenido que ir elaborando con los asuntos de interés que se iban encontrando. Al principio sin orden, dado que no teníamos capacidad alguna de progresar por áreas como consecuencia del desconocimiento de los contenidos, acumulando datos que considerados importantes todavía no sabíamos el lugar que acabarían encontrando. Después, ordenándolos por conceptos relacionados para su presentación de acuerdo con lo que se expone a continuación. Finalmente, teniendo que volver a muchos de los documentos para confirmar las primeras y confusas impresiones.

Respecto a los fondos del AGA y a los del IHCM y a los de la BNE, nos han resultado de gran utilidad especialmente a la hora de obtener un rico conjunto fotográfico del que hemos tomado los documentos ilustrativos acompañantes. Todos estos documentos pertenecen a la época y al lugar del Protectorado, unos son más importantes y otros no tanto pero, todos, tienen su interés como apoyo al texto. No llevan pie aclaratorio porque no están relacionados directamente con aquél y el incorporarlo nada aportaría. El fin que se persigue con su presencia aquí, tiene dos objetivos; uno, aligerar el texto haciendo más cómoda su lectura; otro, introducir una información gráfica relacionada con el mismo que ayude a *poner en escena* al lector.

Con la intención de complementar las ilustraciones fotográficas se han incluido algunos mapas de la misma procedencia, los cuales, contribuyen describir el territorio y sus límites. Además se han tomado prestados algunos dibujos que ilustran varias de las excelentes etnografías que los incluyen. La que trata el tema de la vivienda en la cabila rifeña AM-MART escrita por el Capitán Blanco Izaga nos ha proporcionado preciosos dibujos sobre vivienda y escenas cotidianas así como conjuntos de objetos de ajuar doméstico y de herramientas de labor que hemos dejado caer allí donde nos ha parecido oportuno. También hemos encontrado detalles y esquemas sobre tatuajes y la forma de configurarlos especialmente en un par de etnografías del Capitán García

¹¹ Museo Nacional de Antropología, Alfonso XII 68, 28014 Madrid.

Figueras. Al hilo de estas dos referencias particulares, debo dejar dicho que este tipo de ilustraciones aparecen en otras varias etnografías y que en todas ellas luce la habilidad personal del autor del momento. Como homenaje de reconocimiento, podía haber unido una lista de Ol's especialmente importantes desde el punto de sus aportaciones etnográficas, no me hubiera resultado difícil recoger una veintena entre los más destacados pero ello me habría hecho cometer la injusticia de no incorporar a otros con parecidos merecimientos, valga un recordatoria global que a nadie discrimina.

La presentación del trabajo de tesis ha sido configurada mediante una estructura de seis capítulos numerados, del I al VI, que albergan el núcleo de lo investigado; además, se ha dispuesto un capítulo que antecede al cuerpo principal (Introducción) y otro que lo cierra (Conclusión); finalmente, se han incorporado dos anexos: un Glosario y una Bibliografía.

En el Capítulo **Introducción**, se hace una exposición somera sobre las circunstancias históricas y políticas que condujeron a la situación que desembocó en el Protectorado, con sus más importantes circunstancias condicionantes. Alguno de estos aspectos ha sido ya apuntado en los párrafos anteriores pero en este capítulo son tratados con mayor detalle. Se completa con un relato sucinto sobre algunos aspectos específicos del protagonista de nuestro interés, que no es otro que el Oficial de Intervención, sobre su formación académica, su experiencia profesional y sobre las características de su trabajo de campo.

Es una introducción al personaje que está detrás de toda la actividad funcional y como consecuencia a su obra, cuya calidad antropológica perseguimos poner en evidencia. Pero también es un intento de trasladarnos a un escenario, lo más ilustrativo posible, acerca de las circunstancias y detalles que contribuyen a explicar algo de una importancia capital, que la participación de España en la empresa del Protectorado debe ser analizada con una óptica concreta, que deje aparte las generalizaciones al uso sobre el colonialismo y contemple la particularidad que diferencia este caso de otros.

En el **Capítulo I**, tratamos la triada: Territorio, Población y Carácter. Vistas las peculiaridades físicas y orográficas del territorio nos preguntamos, al igual que en su día se lo hicieron los Ol, de qué manera una población originalmente nómada que llega

a esta región procedente de otras, por causas que no se conocen bien, se sedentariza abandonando el nomadeo pastoril y adoptando otras costumbres, en un entorno físico hostil. Derivado de esto, surge inmediatamente la pregunta acerca de la potencial influencia que estas circunstancias pudieran haber tenido sobre la formación del carácter de la población, porque es muy evidente en los escritos y documentos generales que hemos investigado, que la mayor parte de los OI detectó la existencia de un tipo de carácter propio, de una forma especial de ser con demasiadas aristas negativas y que parecía constituir el común de toda la población. También hemos hallado otros documentos refutatorios en los cuales, los OI, se posicionan en sentido opuesto dando pie a un análisis contradictorio que, generalmente, no se lleva a cabo pero que queda en el aire como elemento de gran interés etnológico.

Contemplando el territorio como soporte físico de la población, con sus características particulares y con algunos aspectos que, siendo peculiares y propios, tuvieron que ver con la forma en que la población se asentó sobre el mismo, ponemos en evidencia el denodado interés que la AI puso siempre en la enseñanza de la geografía física y la geografía humana como elementos que configuran el todo de la geografía antropológica. Destacamos la asumida necesidad de su conocimiento y del estudio analítico crítico, que aquella planteó para el mejor entendimiento y comprensión del indígena y de la sociedad en la que éste se asienta físicamente. Como consecuencia de todo ello, hemos incluido en este capítulo el interés antropológico siempre mostrado por los OI sobre el conocimiento, análisis y justificación del carácter de los indígenas, tan definido y concreto a la vez que tan incomprendido.

En el **Capítulo II**, hemos agrupado aquellos aspectos que tienen que ver con la Sociedad, la Estructura de la misma y su Organización. La estructura social que adopta la población en el momento en que tiene lugar el fenómeno del Protectorado y la manera en que, esta estructura, condiciona la labor de la IM, es analizado desde una perspectiva antropológica. El interés que la DAI manifiesta por conocer y controlar la organización de esta estructura social puede que esté inicialmente motivado por los fines político administrativos que son el fundamento de su razón de ser, pero, no por ello, deja de tener y mostrar una faceta de interés y contenidos antropológicos. Los cambios que, en la fase final del Protectorado, acaban siendo implantados persiguiendo una nueva estructura de gestión social, más afín con los intereses del

*Majzen*¹², tienen y tendrán consecuencias antropológicas, algunas de ellas denunciadas por los propios OI.

Es una sociedad que se organiza tal y como lo hace como consecuencia de una serie de factores entre los que destacan la forma en que se disponen sus relaciones familiares; también, por la manera con la que se asienta sobre el terreno e instalan sus poblados formados por *aduares* (*duares*) que sitúan a corta distancia unos de otros, en relacionada independencia. Una sociedad que no siendo fraccionada como algunos estudiosos quisieron ver en su momento, a veces actúa como si lo fuera; fraccionada sobre el territorio “como las estrellas en el cielo”. Una sociedad que se sirve de instituciones de gobierno que muestran claros elementos democráticos; que resuelve sus disputas de forma original y propia, muy distinta a lo que es normal en el seno de una sociedad musulmana árabe o arabizada, como la que encontramos en las regiones occidentales del territorio. Finalmente, una sociedad que dispone de una dinámica organizativa muy curiosa que le permite adoptar distintas configuraciones de acuerdo con la actuación o circunstancia del momento.

En el **Capítulo III**, nos referimos a los campos que contemplan la Religión, su Práctica y el Poder que se deriva de la manera en que se ejerce aquella. La religión es tratada en las distintas formas en las que se expresa dentro del territorio y las implicaciones antropológicas que ello trae consigo. Debemos poner especial énfasis en destacar las importantes etnografías a las que da lugar el hecho religioso y sus derivaciones. El interés mostrado por estas áreas culturales de la sociedad administrada fue muy evidente en la AI, donde generó un volumen importante de memorias, conferencias, ensayos y trabajos de tipo académico. Los OI, también, elaboraron un gran número de memorias e informes al respecto, desbordando muchas veces, el ámbito de lo estrictamente oficial.

La forma en que la religión es asumida por la población original bereber va a dar lugar a la expresión de la religiosidad bajo distintas facetas y ello la hace diferente de otras sociedades musulmanas. El modo en que se vive el hecho religioso se apoya en unas determinadas estructuras de poder social y crea otras de las que grupos e instituciones se valen para condicionar el desarrollo de la comunidad. El Islán oficial del Gobierno y de las mezquitas, tratará de imponer su hegemonía excluyente sobre el Islán morabítico y sobre el Islán místico de las cofradías, dado que estas otras formas

¹² El *Majzen* es la estructura de Gobierno del Sultán.

son tenidas por heterodoxas cuando no heréticas, pero, las encontrará tan enraizadas en el pueblo, que sólo por evitar un enfrentamiento acordará una convivencia. La DAI, consciente de la importancia directa y derivada, de la religión, le dedicará especial atención preocupada por el tipo de poder que se esconde en sus distintas manifestaciones y por la forma en que este poder, de fuente religiosa, influye y condiciona a la sociedad en su conjunto.

En el **Capítulo IV**, integramos la triada de los diversos aspectos que se relacionan con las Creencias, los Mitos y las Supersticiones. Es éste, un capítulo de gran provecho porque, sobre los temas de que trata, los OI se volcaron elaborando jugosas memorias, significados ensayos académicos e interesantes informes etnográficos. Contribuyen con ello a reflejar la evidencia de nuestros presupuestos de investigación que suponen, en los trabajos de aquellos oficiales, la existencia de una inquietud antropológica que dio lugar a etnografías, alguna de ellas de valor singular. El campo que trata este capítulo, es un espacio de cuestiones que siempre han despertado la devoción profesional del antropólogo como elementos significantes de una determinada cultura o sociedad y, por ello, de gran aprovechamiento para conocer las estructuras subyacentes en la sociedad bereber del norte de Marruecos.

Hemos agrupado estas tres áreas temáticas por entender que comparten su pertenencia a un mismo ámbito de valores no evidentes ni perceptibles, propios del patrimonio espiritual común, oculto bajo otras evidencias. Se refieren a algo escondido pero que ha seguido latiendo allí donde estuvieran, logrando sobrevivir a la agresión procedente de una sociedad conquistadora e impuesta, fuertemente religiosa y de creencias excluyentes. Los mitos que se transmiten en los conciliábulos y consejas de *duar*, mayormente en los grupos femeninos que se forman coyunturalmente en fuentes y aguadas, son expresas reliquias arqueológicas de una cultura anterior que no ha desaparecido por completo. Las supersticiones, perteneciendo también al ámbito de lo espiritual, son sin embargo consecuencia de influencias más próximas, relacionadas con el presente y con lo inmediato. De alguna manera, las supersticiones revierten como una afirmación de la realidad vigente pues, al reconocerse como contrarias y heterodoxas de una normalidad, contribuyen a reforzar la ortodoxia.

En el **Capítulo V**, sometemos a consideración unitaria y agrupada los conceptos que se relacionan con los Usos, con las Costumbres y con los Ritos. Si en el capítulo anterior abordamos “lo que no se ve”, aquí, en éste, trabajamos sobre lo que resulta

evidente en la relación. Si en el anterior nos preocupó el individuo y sus interioridades como reservorio discreto de vestigios dejados por culturas pretéritas, previas a la llegada del Islán; aquí nos ocupa el ámbito de la relación social que aunque esté más condicionado por la fuerte influencia, generalmente impuesta, de los usos y costumbres propios en una sociedad religiosa musulmana, mantiene ciertos aspectos que nos hacen evocar algo que ya no está vigente, algo que fue y tuvo fuerza en esta sociedad pero que ahora se está perdiendo o se ha perdido definitivamente siendo lo que queda el último humo de una hoguera apagada.

Uso y Costumbre son conceptos que comparten sus bordes, que a veces se mezclan y a veces se confunden. Nosotros hemos tomado Uso como la consecuencia de la acción hacia el entorno, la forma de realizar una actividad determinada de manera que la cultura social la ha normalizado para aceptarla como procedimiento repetitivo. Por otro lado, hemos tomado Costumbre como la consecuencia de la acción hacia y desde la persona, que afecta a cómo se comporta el individuo consigo mismo y con respecto al sector social involucrado en aquellas circunstancias de la vida diaria que contienen una significación o resultan trascendentes. Completamos la triada con el Rito y su presencia como objeto de estudio antropológico en las memorias y ensayos etnográficos de los OI y de la AI. Los ritos están a caballo del mundo de las creencias y del mundo de las costumbres supersticiosas, de lo concerniente al individuo en conjunción con lo concerniente al grupo. Interesa, así mismo conocer de qué forma, los ritos representan aceptación y reconocimiento por parte del grupo. No se trata de ritualidad religiosa de uno u otro signo, sino de acción ritualista que tanto en algunos usos como en bastantes costumbres hemos creído ver.

En el **Capítulo VI**, último de los que forman el núcleo de nuestro trabajo de tesis, hemos agrupado la triada que le corresponde, con los conceptos siguientes Educación, Nacionalismo y Justicia. Aparentemente dispares, los hemos relacionado debido al papel que vemos en la Educación como palanca del Nacionalismo y base fundamental en la formación de aquellos que en su día han de administrar la Justicia: La Justicia emana del Derecho y tres son las fuentes que alimentan las distintas expresiones del mismo. El Nacionalismo, como muestra de una inclinación social que pretende una ruptura con la realidad del momento, es otro aspecto que se alimenta en cierto modo de la forma en que es gestionado el proceso educativo de la comunidad. La Educación es el pilar fundamental de la sociedad en la medida en que el profundo cambio que el Protectorado pretende introducir en su estructura, abre campos de oportunidad al

Nacionalismo y a la selección y formación de los cuadros dirigentes de los que saldrán los *cadíes* y los *caídes* y los jueces, administradores todos ellos de las justicias *cheránica*, *cherifiano* civil común.

La educación, pertenece estrictamente al cerrado círculo de lo religioso, es el mismo modelo que ha estado vigente durante siglos, muy alejado del que ahora se pretende implantar al abrigo del impulso modernizador de la acción protectora. Manteniendo el respeto por la tradición, las autoridades coloniales impulsarán un cambio profundo en el sistema educativo que traerá consigo nuevas oportunidades que los líderes del nacionalismo intentarán aprovechar. El Nacionalismo, como fenómeno social reivindicativo y contrario a la presencia de la nación protectora tenderá a forzar la dinámica del cambio mientras, aquella a través de la DAI, buscará la vía que le permita mantener bajo control toda manifestación y desarrollo de este cambio, dando lugar a una profusión de memorias e informes al respecto. La Justicia se presenta en tres campos: uno, el que dominó originalmente en la sociedad bereber y su espacio geográfico en las cabilas montañosas, el derecho consuetudinario u *oorf*; otro, el regido por el derecho coránico o *xeránico*, fundamentalmente asentado y vigente en las cabilas arabizadas y en los espacios plenamente árabes; el tercero, el *cherifiano* o civil del *Majzen*.

En el Capítulo **Conclusión**, se pretende hacer una compilación no exhaustiva de los resultados que puedan habernos sugerido los comentarios incorporados en cada Capítulo. El trabajo se remata con dos anexos que contienen un **Glosario** o vocabulario explicando el significado de las palabras que aparecen en el texto, tanto árabes como *cheljas* o dialectales, expresadas en la forma en que más fácilmente pueda asociarse con la fuente original de acuerdo con el modo más habitual utilizado en los textos consultados e investigados, persiguiendo facilitar su asociación con la idea que pretende representar y una **Bibliografía** de trabajos y publicaciones en la que se incluyen no solamente aquellos que directamente han sido citados en el texto de la tesis sino, también, otros trabajos y publicaciones que han sido leídos y consultados a pesar de que no hayan generado una cita, la lista quedará complementada con obras y trabajos que hemos considerado recomendables.

Llegado a este punto, es el momento de manifestar mi reconocimiento y agradecimiento por las aportaciones y sugerencias recibidas de mis directores de tesis, los doctores D^a Liliana Suárez Navaz y D. Joaquín Eguren Rodríguez, indicando

caminos, señalando enfoques y recomendando extensiones y correcciones. Muchas gracias.

LISTA DE ACRÓNIMOS

A.C.	Alto Comisario, también Alta Comisaría
A.G.A.	Archivo General de la Administración
A.I.	Academia de Interventores
B.A.	Bureaux Arabes
B.N.E.	Biblioteca Nacional de España
D.A.I.	Delegación de Asuntos Indígenas
D.I.	Delegations Indigenes
I.C.	Interventor Comarcal, también su Oficina
I.G.I.	Inspección General de Intervención y Tropas Jerifianas
I.H.C.M.	Instituto de Historia y Cultura Militar
I.M.	Intervención Militar
I.T.	Interventor Territorial, también su Oficina
M.N.A.	Museo Nacional de Antropología
O.A.I.	Oficinas de Asuntos Indígenas
O.I.	Oficial Interventor, también su Oficina
P.M.I.	Partido Marroquí de la Independencia
S.A.I.	Service des Affaires Indigenes

INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XIX, en el reino de Marruecos, las clases sociales dirigentes habían venido disfrutando durante tiempo de un tren de vida muy superior al que les hubiera permitido un riguroso ajuste a sus ingresos reales. Mientras la demanda de este sector social se centró en bienes de consumo, la deuda pudo ser controlada en parte, gracias al pago a suministradores con productos locales. Cuando aquella creció de forma desmesurada, fue necesario proceder a la pignoración de rentas y derechos, y cuando llegó el momento de la insolvencia de los deudores se procedió a la cesión de las propiedades a los prestamistas, según Ennají “La penetración mercantil europea había desestabilizado el sistema social”¹³. Este fue el momento en que el problema se agudizó presentando un importante salto cualitativo. Faltando efectivo, se recurrió directamente al capital extranjero, lo que produjo un agravamiento de la situación económica al entrar en una dinámica práctica de que una deuda se atendía con parte de una deuda mayor, siguiendo la senda de una espiral arquimedesa.

A esta situación social, creada como consecuencia del elevado endeudamiento del país, especialmente de la Administración y del Sultán, el *Majzen*¹⁴ contestó en dos tiempos. La primera fase de su réplica estuvo fundamentada en argumentos proporcionados por el derecho musulmán. Según estos últimos, se habían de tener en cuenta los principios básicos siguientes; por un lado, el alcance de las responsabilidades, las cuales tenían que quedar limitadas a los bienes del deudor y por el otro, la forma de satisfacer estas responsabilidades por parte de los particulares los cuales solo podían vender el usufructo de las tierras pues no eran propietarios de las mismas. En caso de que se planteara una situación determinada de venta, donde las cosas no estuvieran totalmente claras, el *Majzen* tenía derecho de retracto. Además, los deudores en quiebra no podían ser encarcelados y los litigios se resolverían según la *sharia*¹⁵ quedando prohibido totalmente contraer deudas.

Como el resultado de las medidas tomadas en la primera fase no consiguió lo que inicialmente se había propuesto, se decidió acometer una segunda fase con otra tanda

¹³ Ennají, Mohammed. “Marruecos en la segunda mitad del siglo XIX: dinámica de la permanencia y el cambio” en *Conferencia Internacional de Algeciras de 1906: cien años después*. Congreso Internacional, Algeciras, II-2006. , p. 54.

¹⁴ La estructura administrativa del Estado.

¹⁵ El derecho musulmán.

de medidas, más acorde con la realidad que había aflorado en el proceso de la implantación de la primera. La actitud de la Administración o *Majzen* se hizo más flexible y las regulaciones que se pretendieron poner en vigor incluyeron muchos matices con respecto a responsabilidad y eficacia. En principio, el Estado rechazaba toda responsabilidad solidaria para con aquellos deudores incapaces con su deuda, admitiendo solamente una posibilidad de corresponsabilidad dejándola condicionada a que estos fueran pertenecientes a tribus sumisas. Para el futuro, las tribus afines que servían al *Majzen*, no podrían tomar préstamos por sí y las cantidades importantes siempre tendrían que ser supervisadas por el Estado. Además, los deudores insolventes serían encarcelados y su familia resultaría solidaria con las deudas.

A la luz de los resultados conseguidos con las infructuosas imposiciones del cambio, la realidad fue que el Estado estaba lejos de tener la capacidad de dominar el espacio social. El modelo productivo estaba sustentado en una pobrísima agricultura de subsistencia, donde el flujo de intercambios comerciales internos era muy bajo. Para acabar de complicar la situación, este espacio social se encontraba muy segmentado con la población dispersamente asentada en un territorio seccionado y mal comunicado entre las distintas tribus. Con respecto al territorio norteño, que luego quedaría bajo la protección del Estado español, se puede admitir que en las poblaciones occidentales del Lucus y en las del noroeste de la Yebala, donde los núcleos urbanos centraban un tipo de actividad económica y social algo diferente, la presencia y la dominación del aparato administrativo del Estado era muy pequeña cuando no inexistente. Este escenario de práctica ausencia de presencia del *Majzen*, se repetía en las zonas centrales y orientales de Gomara, Rif y Kert, naturalmente con los matices diferenciales propios de estas comarcas.

Como hemos comentado, el continuo endeudamiento había forjado una situación de deterioro social que preocupaba seriamente al Estado, especialmente cuando la presión por el cobro de la deuda tuvo visos de no poder solventarse salvo mediante la cesión de bienes inmobiliarios. Para evitar esta situación, el Estado marroquí recuperó su figura de protector de la persona endeudada, asumiendo la responsabilidad de la misma frente al acreedor y negociando con él la solución del conflicto.

Con la nueva posición adoptada, lejos de resolver los problemas que la sociedad se había ido creando con los suministradores de bienes y ahora también de capital, el *Majzen* pretendía contribuir a crear nuevos cauces buscando facilitar el flujo de los

productos y del dinero. Esta nueva realidad complicó más la situación ya que, de alguna manera, imponía un camino selectivo con sus corruptelas correspondientes. Por un lado, los suministradores tendieron preferentemente a contactar directamente a los clientes aparentemente más solventes, aquellos que se mostraban capaces, por sí, de asumir compromiso y responsabilidad como prestatario. Mientras, por otro, al interponerse el *Majzen* en las relaciones comerciales entre europeos y marroquíes responsabilizándose de resolver las controversias surgidas con la centralización de la gestión de las deudas, se estaba abriendo una ventanilla en la que los acreedores pudieron centrar sus reclamaciones sobre impagos.

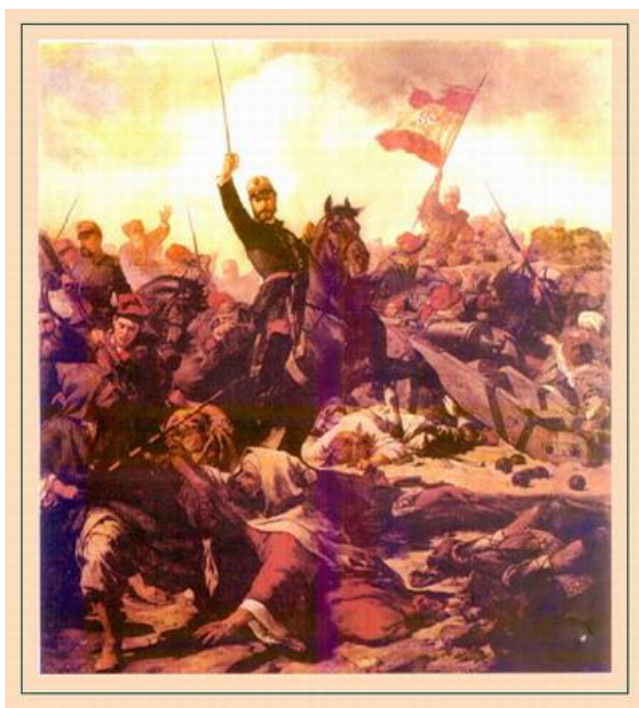
Hasta el siglo XIX, las crisis periódicas provocadas por las hambrunas y las epidemias, fueron situaciones cíclicas que estuvieron aceptadas como inevitables y naturales, por ello, el pueblo se enfrentaba sistemáticamente a esa crítica circunstancia con la misma disposición de ánimo. Su efecto principal se limitaba a producir un “barrido” del escenario demográfico para volver a comenzar de nuevo. El bache producido se recuperaba en parte con algún movimiento interno de población y con una reestructuración de su implantación sobre el territorio. Con menos población que mantener y proporcionalmente más tierras productivas disponibles, el Estado volvía a funcionar y pronto estaba en condiciones de arrancar de nuevo su máquina impositiva. Nada cambiaba sustancialmente, pues, antes y después de la crisis, los grupos sociales eran los mismos, la forma de explotar la tierra se mantenía y ningún factor nuevo aparecía como consecuencia de aquella; especialmente, ningún factor amenazante que, aprovechando la debilidad social y económica, pudiera subvertir los valores sobre los que se había asentado el Estado hasta ese momento. El pueblo recuperaba el tono poco a poco y el enfermo volvía a tener pulso. “La tribu estaba todavía ahí”¹⁶.

El tratamiento que el *Majzen* daba a la gestión de la propiedad de la tierra, tenía su raíz en el hecho principal de que, al ser Marruecos tierra de conquista para el Islán, su propiedad pertenecía al común de los musulmanes representados por el Sultán, como Comendador de los creyentes. Sin embargo, el modelo hacía agua por dos sitios. A lo largo de los siglos, grupos privilegiados habían ido recibiendo concesiones de tierras que se habían transmitido dentro de las mismas familias de generación en generación, en régimen de propiedad privada. Mientras, otras familias habían ocupado terrenos de forma continuada transmitiéndose este derecho ocupacional dentro de las

¹⁶ Ennají, Mohammed, op. cit., p.59.

mismas, lo que había contribuido a generar en ellas un sentimiento de propiedad. Otro lugar en el que hacía agua el modelo, era el rechazo que estas asentadas circunstancias recibía por parte de las poblaciones indígenas originarias de etnia bereber. El *Majzen* se propuso recuperar la gestión del terreno perdido, haciendo hincapié en que los tenedores no eran propietarios sino usufructuarios y procedió a congelar las ventas.

Como una derivación de la situación bélica colonialista que Francia mantenía en



Argelia, Marruecos se vio involucrado en aquél conflicto con una suerte muy negativa para sus armas. A los desastres militares de 1844 con los franceses se unieron los de 1860 con los españoles. Todo esto tenía lugar en medio de un escenario económico muy crítico. La deuda del Estado con los bancos europeos y el aumento imparable de la intervención de estos últimos en el comercio internacional marroquí, había estrangulado los canales por donde fluía aquel comercio y se habían apropiado de

ellos. Además, como consecuencia derivada de lo anterior, se produjo una creciente influencia sobre los asuntos internos del Reino, una influencia que fue puesta en práctica y se ejercida por los cónsules y otros representantes diplomáticos europeos. En 1856, Inglaterra impuso a Marruecos un tratado comercial que prácticamente ponía en sus manos la evolución económica del Estado. Los derechos arancelarios fueron abatidos y se levantó la prohibición a la exportación de lana, grano, ganado y minerales. Marruecos se convirtió en un importante mercado para los productos europeos, especialmente para los ingleses. Para pagar la enorme indemnización pactada con España como consecuencia del resultado de la guerra de Tetuán en 1860, Marruecos pidió un préstamo a Inglaterra¹⁷.

¹⁷ Pennell, C.R. *A Country with a Government and a Flag. The Rif War in Morocco 1921-1926*. Menas Pres, Cambridge, 1986., pp.7-12.

En los territorios del norte, a finales del siglo XIX, la situación del Rif con respecto a la autoridad del Sultán no solo era de simple rechazo sino de rotundo enfrentamiento. Tal y como lo habían definido las autoridades coloniales francesas, el territorio se dividía en dos grandes categorías acordes con las actitudes de sus gentes respecto a la autoridad del Sultán; por un lado estaban las tierras de las “tribus-*Majzen*” y por otro lado las “tribus-*Siba*” o *bled es-Siba*¹⁸. Las primeras constituidas por aquellas que respetaban la autoridad del Sultán y las segundas por aquellas que la rechazaban. *Siba* era sinónimo de disidencia y secesión. Una característica que diferenciaba estos últimos territorios de aquellos respetuosos con la autoridad del Sultán era que, mientras estos se regían por el derecho de la *sharía* o común musulmán, aquellos mantenían el derecho consuetudinario *Oorf*¹⁹; otra era que, mientras las unas eran tribus fuertemente arabizadas las otras eran bereberes que habían mantenido con mayor fuerza sus propias señas de identidad originales. Pero tal vez la característica diferencial más acusada fuera la distinta forma en que, las gentes de cada uno de estos dos territorios, tenía a la hora de dotarse de sus respectivas estructuras de autoridad. En las “tribus *Majzen*”, el *caid* era nombrado por el Sultán y en las “tribus-*Siba*” los jefes de las *jemaas*²⁰ se nombraban de acuerdo con un sistema de rotación democrática, en el seno de los distintos linajes de la tribu correspondiente, al menos teóricamente.

El final victorioso de la primera guerra de África (1859-1860) provocó, en España, el despertar de un interés por el conocimiento del territorio en el que se desarrollaban las operaciones militares, este interés se alimentaba de una corriente de exótico orientalismo que, después de la firma del tratado de paz de 1860, experimentó un incremento importante. Todo ello, dio lugar a la aparición de numerosas publicaciones descriptivas del territorio y de sus peculiaridades tanto físicas como humanas y económicas, que se complementaban con una profusa edición de mapas de la zona.

En 1876 se creaba la Sociedad Geográfica de Madrid que se constituía en foro de reivindicación de derechos históricos sobre territorios más o menos próximos a las

¹⁸ *Bled es-Siba*, en otro lugares *Bad el Siba* En el Protectorado español, las tierras del norte del Reino fundamentalmente las ocupadas por la tribus bereberes desde el pasillo Atlántico hasta la frontera de Argelia, es decir, prácticamente todas las tribus del territorio salvo aquellas occidentales más urbanas y arabizadas.

¹⁹ *Oorf*, en otros lugares *Urf*, es el derecho consuetudinario de las tribus bereberes marroquíes, nosotros nos referimos al que regía en las cabilas del Protectorado español.

²⁰ También escrito *Yemaa*, consejo de gobierno de un poblado o *yemaa* de *ighs*; consejo de gobierno de una fracción o *yemaa* de fracción y también Consejo de los Grandes; consejo de gobierno de una cabila o *yemaa* de kabila. En ocasiones y por extensión, se conoce también como *yemaa* al propio poblado o conjunto de aduares.

plazas de soberanía española y a otros que habían permanecido por mucho tiempo olvidados o desconocidos. Surgía un ambiente neocolonial tardo romántico que reclamaba expediciones con pretensiones y justificaciones científicas y exploratorias, bien como objetivo directo bien al amparo de alguna de las intencionalidades económicas de ciertos particulares que pretendían movilizar el apoyo gubernamental. Marruecos despertaba interés y éste se mantenía vivo gracias a los muchos artículos que aparecían en las nuevas revistas. Otras sociedades geográficas irán apareciendo y desapareciendo²¹, casi todas ellas con una sección especial de sus actividades y publicaciones en la que se contempla implicar a España en asuntos de Marruecos. Por parte del Ejército como institución, arranca también alguna actividad paralela y en 1882 se crea la Comisión del Cuerpo de Estado Mayor de Marruecos, especialmente dedicada a la promoción de la cartografía militar de la citada región geográfica africana.

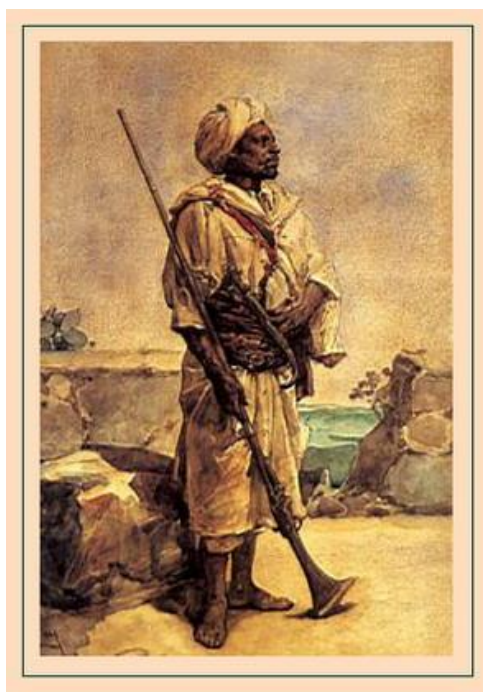
Como hemos adelantado, debido a la gran dificultad que mostraba el Imperio marroquí en el cumplimiento de sus compromisos, paso a paso fue siendo conducido a una situación de tan alta dependencia que se hizo acreedor a tener que soportar la tutela prevista por el Derecho Internacional en forma de Intervención o Protectorado. Rivalidades e intereses enfrentados por el ejercicio y titularidad de esa tutela, retrasó la puesta en marcha de la misma. Inglaterra, Francia, Alemania e Italia mantuvieron pretensiones de distinto tipo sobre el asunto mientras España no mostraba, inicialmente, un interés especial por involucrarse en esa responsabilidad. La iniciativa francesa fue paulatinamente desbordando las distintas circunstancias que fueron presentándose y desplazando las posiciones de las demás potencias: unas veces tomando para sí las responsabilidades del momento; otras veces adquiriendo ventaja como contrapartida por ceder a las pretensiones que los competidores le presentaban en otras áreas.

A partir de 1870 y más singularmente de 1880, usufructuarios y comerciantes extranjeros, protegidos por sus cónsules, se establecieron en los puertos marroquíes preparando el camino a un tipo de nuevo colonialismo que se iba haciendo presente. Estas estructuras institucionales de las potencias extranjeras, al crecer, fueron demandando asistencias y servicios cuya atención permitió la creación de una nueva e importante capa social de auxiliares y colaboradores, muchos de ellos procedentes del

²¹ Las principales: la Sociedad de Geografía Comercial de Barcelona (1884), la Sociedad Española de Geografía Comercial (1885), la Sociedad Geográfica de Barcelona (1895).

funcionariado marroquí, los cuales pasaban a tener un nuevo estatus como consecuencia de quedar bajo la esfera de influencia de los cónsules. Estos ciudadanos, apartados de la disciplina y de las obligaciones comunes a los miembros de su sociedad, comenzaron a disfrutar de las ventajas de una doble pertenencia que les permitía tomar de cada una de ellas la más conveniente. Fueron los llamados *protegidos* que no estaban sometidos a la obediencia debida al Estado y no pagaban impuestos al mismo. Para los funcionarios del *Majzen*, eran una especie de ejército extranjero constituido por marroquíes privilegiados que intrigaban contra el Estado.

Muchos *ulemas*²² clamaron pidiendo la recuperación de aquellos por su verdadera patria y exigieron al Gobierno del Sultán una actitud firme con respecto a la situación creada que se había convertido en motivo de escándalo popular. Hábilmente incitado por aquellos, el pueblo promovió violentas algaradas que acabaron traducéndose en protestas formales ante los gobiernos extranjeros involucrados. En esta situación de enfrentamientos fue convocada la Conferencia de Madrid de 1880 en la que, por parte de Marruecos, se pedía la abolición de los privilegios que habían ido obteniendo paulatinamente los súbditos suyos que se habían acogido a la figura de *protegidos*. Esto no se aceptó porque, bajo cuerda, lo que soterradamente pretendían las potencias involucradas, era que Marruecos abandonara sus nexos con los países orientales de su entorno cultural religioso y adoptara modos y relaciones más acordes con su situación geográfica, poniéndose bajo la influencia y cobertura de los países occidentales europeos. Los acuerdos de la conferencia abrieron, aún más, las puertas marroquíes a la influencia económica y política extranjera, al tiempo que se mantenía la exclusión a la posibilidad de que los marroquíes pudieran tomar nacionalidades europeas.



²² *Ulema* es el estudioso e intérprete del Islam que actúa preferentemente en las *madrasas* o escuelas islámicas superiores.

Muerto el rey Muley Hasan, centenares de explotadores se abalanzaron sobre el Trono alcanzando a lo más profundo de su Hacienda. La situación de los *protegidos* empeoró ya que, éstos, aparte de mantenerse firmes en el rechazo al pago de los impuestos que se les exigía y que no venían asistiendo, se enfrentaron al pago de los nuevos que se trataban de imponer, dando lugar al agravamiento de crisis financiera, en medio de grandes disturbios. Crisis agobiante cuya superación demandaba un gigantesco esfuerzo. En 1903 el Estado marroquí se vio abocado a tener que aceptar tres importantes préstamos suministrados por Inglaterra, Francia y España, todos los tres al 6% de interés. La situación era tan mala que, a su vencimiento, no fue posible liquidar la deuda lo que llevó a segundos y terceros conciertos. La voracidad de los prestamistas y la maniobra de Francia para ir haciéndose con la titularidad de todos sus derechos, al subrogarse los de las otras naciones, fue posicionando a ésta última como protagonista en un escenario de ventaja.

En estas circunstancias, Francia redobla su presión financiera y militar en el sur del reino, proporcionando al *Majzen* nuevos préstamos contra las garantías del 60% de los ingresos en Aduanas que serían gestionados y puestos bajo control francés, colocándose así como primer acreedor de Marruecos. Para asegurar la situación y el cumplimiento de los acuerdos, Francia tomó el control de todas las fuentes marroquíes, la policía, los bancos y las obras públicas. Gran Bretaña se mostró temerosa de la importancia que estaba adquiriendo la posición de Francia. Mientras, tímidamente, España reclamaba su derecho a intervenir preventivamente sobre el territorio, dada su vecindad y sus intereses sobre el mismo. Italia y Alemania mantuvieron una fuerte presión sobre el conflicto con objeto de obtener compensaciones a la hora de tener que ceder y abandonar sus oportunistas pretensiones.

En 1904, Gran Bretaña y Francia acordaron reconocerse mutuamente los intereses que cada una tenía sobre Egipto y Marruecos respectivamente y firmaron un tratado por el cual los británicos valoraban a Francia como potencia destinada a velar por el orden en Marruecos y se comprometían a facilitar la ayuda que precisara en este sentido (Art. 2). Ambos gobiernos, amigos de España, acordaron considerar los intereses naturales de ésta que venían derivados de su secular presencia en la costa mediterránea del reino alauita, con respecto a los que el Gobierno francés se comprometía a llegar a un acuerdo con el Gobierno español cuyo contenido tendría que comunicar al Gobierno de Su Majestad Británica (Art. 8). De esta manera, Gran

Bretaña se constituía en valedor del futuro pacto²³. El convenio dejaba a Marruecos en manos francesas. En sus artículos secretos, se preveía un Protectorado en el que España se responsabilizaría de los territorios del norte; esta situación y propuesta, al venir avalada por Gran Bretaña, fue aceptada por España.

Seguidamente y en el mismo año, España convino con Francia el reparto del territorio marroquí en forma de protectorado colonial aunque, esta última palabra, se evitara en todo momento de manera que el concepto de protectorado quedara salvaguardado en toda su pureza por encima de cualquier otra connotación. Alemania, que tenía pretensiones de participación en Marruecos como potencia colonial y era un fuerte acreedor del Sultán, no vio con buenos ojos estas negociaciones entre las dos naciones mediterráneas por lo que se convirtió en uno de los principales promotores de una conferencia que discutiera la situación, manifestando que no permitiría que Marruecos quedara bajo la tutela de Francia.

El sultán Muley Abd al-Aziz que había venido reinando desde 1894, elegido por su padre en detrimento del hermano mayor, era hijo de una circasiana y fue educado en un entorno de gran influencia europea. Su proclividad hacia los modos y maneras occidentales generó un ambiente de descontento a su alrededor que llegó al máximo cuando se pretendieron introducir reformas políticas extrañas a los usos y costumbres del Imperio. La situación degeneró en revueltas civiles que se complicaron pues una parte importante de la clase directora tomó el partido del hermano mayor, a pesar de que éste había decidido apartarse de posibles opciones políticas alternativas. Esto fue lo que precipitó la convocatoria de la Conferencia de Algeciras en 1906 donde, teóricamente sólo se pretendía orientar al gobierno *cherifiano* sobre reformas necesarias.

Los trece países, que se consideraban afectados o con algún interés directo o indirecto sobre el asunto y que habían acordado la Conferencia, pretendían negociar quién y cómo habría de participar en el proyecto de ofrecer un Protectorado a Marruecos que ayudara a este país en su incorporación a los tiempos modernos y al concierto de las naciones respetuosas y cumplidoras de sus compromisos. Como consecuencia de la Conferencia, Francia adquirió la supremacía del Banco del Estado Marroquí cuyo domicilio social se trasladó a París procediendo a suministrar el

²³ Torre del Río, Rosario de la. "Preparando la Conferencia de Algeciras: el acuerdo hispano francés" en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 2007, vol. Extr., 313-320.

empréstito que necesitaba el Soberano. En abril de 1906 España, Francia, Alemania y el Reino Unido firmarán el Acta por el cual las dos primeras se obligan a una serie de condiciones para ejercer un Protectorado sobre Marruecos en zonas geográficamente disjuntas. En 1908, con el apoyo del estado francés, el sultán es relevado por un nuevo candidato, su hermano menor Muley Abd al-Háfiz, que se mantendrá hasta el año 1912.

En febrero de 1909 se firma el tratado franco-alemán por el que se reconoce a esta última nación el derecho a participar en las grandes empresas económicas del Imperio *cherifiano*, mientras España permanece ajena a todos estos sucesos. En 1911 tiene lugar un arreglo financiero por el que Francia embarga los ingresos provenientes del *tertib*²⁴ de todo el Imperio para con ellos garantizar sus préstamos, la posición de Francia se hace más relevante y la refuerza con presencia militar en el territorio bajo el amparo del propio Sultán, que está financieramente en las manos francesas.

El General Lyautey llega a manifestar «Marruecos es un volcán en erupción en las proximidades de Argelia. Temo que su fuego se propague. Debemos intervenir o de lo contrario evacuar Argelia». Francia fuerza la situación y exige el reconocimiento de los compromisos del Sultán anterior, al tiempo que desarrolla políticas de ayuda personal al Sultán actual, lo que lleva a éste a una mayor dependencia. Finalmente, sin ningún apoyo extranjero, se ve obligado a firmar el tratado de Protectorado de 1912²⁵. De esta manera, seis años después, los acuerdos recogidos en el Acta de la Conferencia de Algeciras se veían sustanciados con la firma del Tratado de Fez²⁶.

Paralelamente a estas vicisitudes diplomáticas y estratégicas, que iban a afectar al inmediato futuro del Imperio marroquí, los incidentes entre las dotaciones de las plazas de soberanía española y la población marroquí vecina, especialmente la del Rif y la Yebala, estuvieron continuamente presentes a lo largo de los últimos años del siglo, culminando con los enfrentamientos abiertos que tuvieron lugar



²⁴ *Tertib* en otros lugares *tartib*, es un impuesto general que grava los productos agrícolas y ganaderos.

²⁵ AGA. 81/12718.V.35. “Organización de las zonas del Protectorado Español y Francés antes y después de la ocupación”, por Luis Palacios, Cpt. Interventor de BENI TUZIN, 1930, pp.13-17.

²⁶ Morales Lezcano, V. “Las relaciones Hispano Marroquíes durante el siglo XIX en el contexto internacional” en *Congreso Internacional sobre La Conferencia Internacional de Algeciras en 1906*, Fundación Municipal de Cultura, Algeciras, 2008, p 29-48.

en las proximidades de Melilla en 1893. La posición defensiva de la ciudad presentaba muchos puntos débiles, de ahí que las autoridades se plantearan la construcción de un fortín auxiliar que habría de contribuir a mejorar sus defensas. Durante la ejecución de las obras pertinentes, las tropas españolas fueron atacadas por un fortísimo contingente de tropas rifeñas. El motivo de este ataque habría sido que los españoles habían comenzado a edificar la fortificación en un terreno próximo a la tumba de una persona santa²⁷.

Solventado el incidente militar, el gobierno español concertó con el sultán Muley Hassán una indemnización para reparar los daños causados por el ataque rifeño, además de dejar establecida una zona neutral de exclusión alrededor de la ciudad que evitara la repetición de la situación que había dado lugar a los hechos comentados. Las consecuencias de las acciones militares de esta Primera Guerra del Rif, no fueron muy importantes desde el punto de vista de las bajas en uno y otro lado. Francia estuvo muy atenta al progreso y desenlace de la situación ya que necesitaba un aliado en el norte que le facilitara la realización de sus planes de intervención. El sultán Muley Hassán, de carácter pacífico y que sin ambages se proclamaba amigo de España, falleció tres meses después de la firma del Tratado correspondiente a las compensaciones por los incidentes de Melilla, antes de que las cláusulas del mismo comenzasen a ser ejecutadas.

A pesar del desenlace final que culminó en los acuerdos anteriormente descritos, España no se había mostrado explícitamente partidaria de ampliar el ámbito territorial de su influencia pero sí de mantener su presencia en la zona, siempre dentro de una dimensión contenida, ante el recelo de Gran Bretaña que no veía con buenos ojos una expansión territorial española al otro lado del Estrecho. Empujado por una parte y frenado por la otra, el gobierno español se debatía en la duda de si cumplir o no con sus compromisos de intervención en el norte de Marruecos.

Entre los años 1903 y 1909, en el territorio inmediato a la ciudad de Melilla, se desencadenaron una serie de sucesos que resultaron decisivos sobre el futuro y que condicionaron las posturas de España con respecto a su papel en la zona. La actividad del líder local Bu Hamara, primero movilizando a las cabilas del Rif oriental para después negociar la cesión, a sociedades españolas, de los derechos de explotación de

²⁷En el Capítulo III de este trabajo de tesis, nos extenderemos sobre el significado que esto tenía para los rifeños locales.

los yacimientos de plomo argentífero y de hierro en el territorio de la cabila BENI BU IFRUR²⁸, derechos que incluían la construcción de un ferrocarril minero hasta Melilla, acabaron encontrando la oposición del resto de las cabilas próximas, las cuales, en 1908, se alzaron contra Bu Hamara y hostigaron a los españoles.

En estas circunstancias es cuando los inversores privados españoles en los proyectos mineros, van a presionar al gobierno para que éste intervenga militarmente en favor de sus intereses. Al principio la postura oficial española será reacia a una mayor involucración, pero la amenaza de los inversores particulares acerca de que, en caso contrario, solicitarían la protección del gobierno francés dado que una parte importante del capital puesto en los citados proyectos era de esa procedencia nacional hizo que el gobierno, amparado en un alevoso ataque rifeño al tren minero que produjo cuatro víctimas mortales, decidiera intervenir resueltamente.

El Tratado de Fez de 1912 implantaba el Protectorado con toda su estructura administrativa. El artículo 1º del convenio hispano francés del 27-11-1912, por el que se establecía el Protectorado español en Marruecos determinaba que: “... en la zona de influencia española toca a España velar por la tranquilidad de dicha zona y prestar su asistencia al Gobierno marroquí para la introducción de todas las reformas administrativas, económicas, financieras, judiciales y militares de que necesita [...]. Las regiones comprendidas en la zona de influencia [...] serán administradas con la intervención de un Alto Comisario español, por un Jalifa [...] provisto de una delegación general del Sultán [...]. Los actos de la Autoridad marroquí en la zona de influencia española serán intervenidos por el Alto Comisario y sus Agentes.”²⁹

²⁸ En adelante todos los nombres de cabila irán en mayúsculas. Cuando se refiera a la tribu el nombre irá en bastardilla y cuando se trate de las gentes de la cabila o tribu en minúsculas bastardilla.

²⁹ Villanova, José Luis. *La organización territorial del Protectorado español en Marruecos* (Universidad de Gerona).



Situación en 1922

La intervención presentaba dos problemas primordiales; el primero era alcanzar la ocupación efectiva del territorio asignado en el Tratado para ejercer con eficacia el protectorado administrativo; el segundo consistía en enfrentar y superar la opinión pública española contraria a un proyecto de corte colonialista que resultaba caro a la Hacienda; que exigía grandes sacrificios de vidas de españoles y que no tenía ningún interés práctico que lo justificara, salvo el que pudiera derivarse de la realización profesional del contingente militar destacado y la persecución del prestigio de las armas, en un carrusel que se realimentaba con las nuevas dificultades que iban apareciendo y exigiendo más y mayores esfuerzos con el tiempo que pasaba.

Para comprender correctamente la labor administrativa española en el Protectorado es importante tener en cuenta cuales fueron las circunstancias que se daban en el territorio del Norte de Marruecos cuando España se hizo cargo de su responsabilidad como potencia protectora, cosa que sucedió a partir de 1912. En aquel momento, la mayor parte de la población de la zona pensaba que tanto el Sultán como el reino marroquí en su totalidad y por supuesto el *Majzen*, a través del que era gobernado, habían tomado la decisión de suscribir los acuerdos, que daban partida a esta nueva situación, porque estaban poco menos que cautivos de las potencias extranjeras (especialmente de Francia) y, en consecuencia, todas sus decisiones procedían de las imposiciones de estas.

En realidad, en la mayor parte de la población de la zona norte de Marruecos, que sería la que correspondería administrar a España como Protectorado, la oposición al nuevo marco partía de una doble justificación:

- En primer lugar la que procedía de un enfrentamiento crónico a la autoridad que el Sultán imponía por medio del *Majzen*. España, en tanto potencia administradora del Protectorado, tenía como primera misión defender e imponer aquella autoridad, cosa que debería llevar a cabo en un entorno de dificultad política y de claro rechazo a la misma. Es una oposición a la autoridad del Sultán, subyacente y estructural y sistémica que está presente desde tiempos inmemoriales, mayormente en la medida en que su pretensión era la de imponer un control, una dependencia administrativa y una fuente de captación de impuestos. De esta oposición y rebeldía y enfrentamiento es de la que nace el concepto que la define como *bled es-Siba*.

- En segundo lugar y sobre este substrato, irrumpe en su territorio una fuerza extranjera de confesión cristiana, perteneciente a un país con el que, la población del territorio y ocasionalmente las fuerzas del Sultán, habían venido enfrentándose durante los últimos sesenta años, tanto en acciones bélicas de importancia como en continuas escaramuzas.

Los conflictos a los que España se enfrentaba se podían situar en dos espacios geográficos perfectamente separados e identificados:

- Por un lado en la zona noroccidental de la Yebala y Gomara, con centro en Tazrut y Xauen, contra las milicias del *jerife* El Raisuni.

- Por otro lado en la zona del Rif con centro en Axdir de la cabila BENI URRIAGUEL, contra las tropas del líder bereber Abd al Krim.

Con respecto al espacio temporal podemos diferenciar, a grandes rasgos, algunos períodos durante los cuales los conflictos se hicieron más intensos o más significativos:

- Una primera fase, anterior al establecimiento del Protectorado en la que tienen lugar los incidentes originados como consecuencia de las explotaciones mineras en la zona oriental y como consecuencia de la lucha por el poder entre los dirigentes locales favorables y contrarios a las explotaciones que se llevan a cabo con capital privado español y francés y que se hacen significativamente importantes entre 1908 y 1909.

- Una segunda fase en la que los conflictos, no resueltos en la primera, reverdecen para hacerse más virulentos, en 1912 y 1920, fechas en que las montañas de la Yebala y Gomara protagonizan continuos enfrentamientos militares entre las tropas españolas y las



mehalas jalifianas contra el irredento cabecilla el Raisuni, *jerife* protagonista del poder en la zona oriental del Protectorado. Desde su reducto de Tazrut en BENI AROS, jugará un continuo vaivén de aproximación y rechazo siempre bien apoyado por

los suministros que le llegan desde Tanger. El final de estos enfrentamientos arrancará con la toma del estratégico enclave de el Fondaken octubre de 1919 y la preparación del definitivo asalto a los últimos reductos del *jerife*.

- Una tercera fase, de 1922 a 1924 en que el centro de los problemas militares se traslada a la zona central y oriental del Protectorado y la guerra se hace abierta y total, llegándose por momentos a dudar seriamente de la posibilidad de alcanzar un final satisfactorio de la misma. Rif y todo el territorio próximo a Melilla se convierten en un problema militar de envergadura no prevista. Las tropas de Abd al Krim someten a los españoles a un duro y costoso desgaste con importantísimas derrotas y pérdidas de efectivos. Forzada la intervención francesa en 1925, se lleva a cabo un gran desembarco en el corazón del enemigo³⁰, operación que se corona con éxito y permite llegar a una pacificación total del territorio en 1927.

La visión desde la perspectiva marroquí difiere en algunos aspectos importantes y añade matices que ayudan a clarificar algunas de las cosas que hemos dicho antes. En este sentido es muy interesante la conferencia pronunciada por Sid Al-Lal el Fasí, líder

³⁰ En la bahía de Alhucemas, próximo a Axdir capital de la cabila de los Beni Urriaguel que había liderado todo el conflicto con España.

del partido marroquí de la independencia³¹. Su argumento crítico arranca de la posición de sumisión y dependencia que el Estado marroquí había asumido desde el siglo XVII al aceptar un régimen de capitulaciones con respecto a las potencias extranjeras presentes en su territorio. Como ya hemos adelantado, por estas capitulaciones, los extranjeros en Marruecos gozaban de un régimen propio especial que les blindaba frente a la justicia *cheránica*³² y sólo quedaban sometidos a la de sus cónsules respectivos. El rey y su *Majzen* tampoco daban demasiada importancia a la situación porque, en principio, concluían que afectaba a un número pequeño de personas y por lo tanto implicaba poco riesgo para el Estado.

En síntesis, la visión del líder independista marroquí sintonizaba con otras visiones que hemos extraído de distintas fuentes pero que también vienen a coincidir en los efectos que tuvo la continuada manipulación económica y financiera que, especialmente por parte de Francia, tuvo como objetivo producir en Marruecos una situación de dependencia imposible de ser superada con sus propios recursos. Según la visión de *el Fasi*, una vez logrados estos objetivos, Francia había forzado la situación reclamando una solución del problema a través de un tratado de Protectorado que permitiría a Marruecos incorporarse al concierto de las naciones solventes de la mano de la República. El papel de España y su participación era consecuencia de la presión que había llevado a cabo Inglaterra para que le fuera asignada la ocupación de los territorios norteaños. Ante una situación que inevitablemente conducía a una intervención, Inglaterra prefería la debilidad de España en la ribera sur del Mediterráneo que a Francia instalada cómodamente en esa zona, con acceso directo al Estrecho de Gibraltar. De esta manera, España obtendrá su Zona sobre la que deberá ejercer un protectorado de similares características al francés.

Conviene recuperar e insistir sobre algunos conceptos y situaciones para, desde estos conocimientos, no errar en la selección de la perspectiva apropiada. En Derecho Internacional, dentro del concepto general de Protectorado, se distinguían dos formas esenciales; por un lado el Protectorado Colonial ejercido sobre regiones consideradas como no civilizadas y por otro lado el Protectorado de Derecho de gentes, ejercido sobre Naciones que teniendo su propia civilización y cultura, por razones de vicios en sus organismos rectores, habían dejado de atender y cumplir los convenios

³¹ AGA. 81/12710. s/n. "El Protectorado en Marruecos desde el punto de vista histórico-legal", conferencia de Sid Al-Lal el Fasí líder del Partido Marroquí de la Independencia.

³² De la *xheraa* o *cheraa*, es la justicia coránica administrada por los *coda* o *cadis*.

internacionales del derecho de gentes. La puesta en marcha de un Protectorado de este último tipo debería cumplir con los siguientes preceptos, a) en todo aquello que concernía al régimen interior, los líderes locales continuarían ejerciendo la soberanía cuyo buen hacer debía ser fiscalizado por la autoridad protectora, b) el Estado Protector, de hecho o de derecho, sustituía a la autoridad local en sus relaciones exteriores³³.



Las regiones en las cuales el Gobierno de España tomaba la responsabilidad de administrador-protector, mantenían junto a la figura del Alto Comisario español (máxima autoridad española) un Jalifa³⁴ cuyos actos de gestión sobre el pueblo y el territorio serían intervenidos por el Alto Comisario. Esta función sería desarrollada a través, fundamentalmente y en lo referente al nivel local y regional, por sus Agentes³⁵.

La responsabilidad de administrar el territorio, a título de Protectorado, es acometida por las autoridades españolas siguiendo una filosofía que se inspira en la experiencia francesa en Argelia y tiene como origen director los estudios e informes realizados por los oficiales que fueron comisionados para estudiar los modelos administrativos franceses implantados allí y posteriormente en Marruecos. Como uno de estos precursores, en 1905 y después de una estancia en Argelia, Cándido Lobera redacta un informe³⁶ en el que pone de manifiesto la conveniencia de crear instituciones de estudio y gestión de la población y del territorio, próximos a nuestras plazas de soberanía. Lobera había estudiado el modelo francés de los *Bureaux Arabes* del que se mostró abiertamente partidario. Aún a riesgo de reproducir algunos de los errores que se habían demostrado evidentes, la ausencia de experiencia y de doctrina

³³ AGA. 81/12718.V.35, "Organización de la zonas del Protectorado Español y Francés antes y después de la ocupación", por Luis Palacios, Cpt. Interventor de BENI TUZIN, 1930. p.12

³⁴ Jalifa. Máximo representante de la autoridad del Sultán en el territorio del Protectorado. En la ilustración un cuadro de Bertuchi.

³⁵ Mora Régil, E. y C. Rodríguez Aguilera. Leyes de Marruecos, Parte I "Orgánica", Madrid, 1947. 15-16.

³⁶ Cándido Lobera Gilera. Capitán autor de "Memoria sobre la organización y funcionamiento de las Oficinas de Asuntos Árabes de Argelia y Proyecto de Bases para la creación de organismos análogos en las Plazas del Norte de África", Melilla, 1905.

propias ayudó a decantar la decisión en el sentido de adoptar, casi sin crítica, el modelo francés.

En esta región africana, los franceses habían enfocado su política colonial desde dos perspectivas fundamentales que se estructuraban a partir de las siguientes líneas de actuación, una que se constituía por la supervisión tutelar de las instituciones locales mediante el control indirecto de sus autoridades³⁷, otra que se enfocaba sobre el estudio etnológico y sociológico de la cultura local con el objetivo de lograr un mejor conocimiento de aquellas instituciones³⁸. Cuando por fin las autoridades españolas asumen la necesidad de crear estas infraestructuras de gestión administrativa para-colonial, lo hacen partiendo de un bajo conocimiento antropológico y sociológico de la población y del territorio a los que van dirigidas sus actividades. Con respecto a esto último, algunos autores han creído encontrar desinterés por parte de nuestras autoridades, tesis con la que no estamos de acuerdo. Desde el primer momento en que se dispuso de los medios de formación y de instrucción del personal seleccionado para ocupar los destinos en las distintas Oficinas, se contempló con preocupación su formación en estas disciplinas. Demostrar que esto fue así, es parte del objetivo que perseguimos con este trabajo de tesis.

A partir de los acuerdos alcanzados en la Conferencia de Algeciras, se convino en la urgente necesidad de crear un organismo específico que se responsabilizara de la gestión directa del personal que habría de ejercer la acción supervisora sobre la población, sobre el territorio y sobre las autoridades locales. Con la experiencia precursora del Capitán Lobera y habida cuenta de los razonables buenos resultados que el gobierno francés había estado teniendo en el ejercicio de sus responsabilidades en los territorios de su influencia en Marruecos y otros del norte de África, por medio de susBA, se decidió crear una institución similar y proceder a preparar al personal siguiendo la estela dejada por el *Service des Affaires Indigènes*. Si bien desde el principio se contempló la incorporación de los matices y las peculiaridades que se consideraran convenientes, de acuerdo con la realidad de nuestra propia experiencia.

En consecuencia, por Real Orden de 31.7.1914 se crearon las Oficinas de Asuntos Indígenas como órganos responsables de conducir y servir de cauce a las relaciones con

³⁷ En cierto aspecto se trataba de un tipo de administración indirecta.

³⁸ Por aquello de que no se puede gobernar a un pueblo del que se desconocen sus estructuras sociales y culturales.

las autoridades del país. Estos órganos respetaban un nivel notable de limitaciones que, en el ámbito de la administración y de la justicia las dejaba reducidas a labores de mera inspección y consejo³⁹. Las actividades que se encaraban habían estado precedidas por algunos antecedentes relacionados con el objeto, previos al establecimiento del Protectorado⁴⁰, como fueron los Negociados de Asuntos Indígenas existentes en Ceuta y en Melilla. Por medio de estas instituciones precedentes se había controlado la actividad de la Tropa de Policía Indígena que había sido necesario crear para el mantenimiento del orden en los territorios que se habían ocupado en el intervalo de seis años a partir de la Conferencia de Algeciras hasta la instauración del Protectorado.

Desde la implantación del Protectorado, hasta el control del territorio, que tuvo lugar solamente cuando se alcanzó la total pacificación del mismo en 1927, transcurrió un período durante el cual la principal ocupación de las autoridades del Protectorado consistió en la conducción de las operaciones militares. No fue, por tanto, a nuestro juicio, un tiempo hábil para computar y hacer valoraciones de la actividad de las Tropas de Policía Indígena ni de las Oficinas de Asuntos Indígenas ni de las posteriores Oficinas de Intervención hacia las que derivaron estas, ni propiamente de los Interventores Militares, especialmente hasta la pacificación total del territorio que fue cuando se pudo establecer una nueva y definitiva estructura de gestión del mismo.

En 1925 se introdujo la denominación de Intervenciones Militares para el conjunto de las Oficinas de Intervención. De esta manera la estructura del mando ejecutivo quedaba constituida, de arriba hacia abajo, de la siguiente forma: Alta Comisaría, comandancias generales, oficinas centrales, oficinas principales y oficinas destacadas. Con pequeñas variaciones, esta fue la estructura que se mantuvo durante el período del Protectorado y sobre la que volveremos con detalles aclaratorios. Las oficinas principales ejercían la acción política y administrativa de las cabilas a todos

³⁹ Villanova Valero, José Luis. "La formación de los Interventores en el Protectorado Español en Marruecos (1912-1956)" en *El protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*. Fernando Rodríguez Mediano y Helena de Felipe (eds.), Madrid, 2002. p 251

⁴⁰ Que tiene eficacia a partir de noviembre de 1912.

los niveles y se asignaba a las destacadas o auxiliares de Información las funciones de información, contacto y vigilancia⁴¹.

Aunque el conflicto militar siempre estuvo presente, el período más violento fue el que estalló en 1921 y se mantuvo en su virulencia hasta 1927 cuando se logró normalizar la situación⁴². El carácter y formación del núcleo de funcionarios compuesto por los IM, fue variando a lo largo del



progreso de ocupación del territorio asignado. Al principio, el trabajo de campo de éstos y la guía para rendir los informes preceptivos debía seguir el procedimiento pautado que se describía en el documento *Cuestionario sobre las kábilas* (1926), en el que se recogían diversos apartados sobre todas los asuntos que interesaban a la administración del territorio tales como: cuestiones sociales y religiosas, usos y costumbres, carácter de los habitantes, configuraciones familiares, censos, etc. Posteriormente, el documento *El territorio de la kábila y sus medios de existencia* articulaba el procedimiento de rendir la información que se solicitaba sobre las denominaciones de las cabilas y sus fracciones, la delimitación de su territorio, los tipos de población, estadísticas y otros.

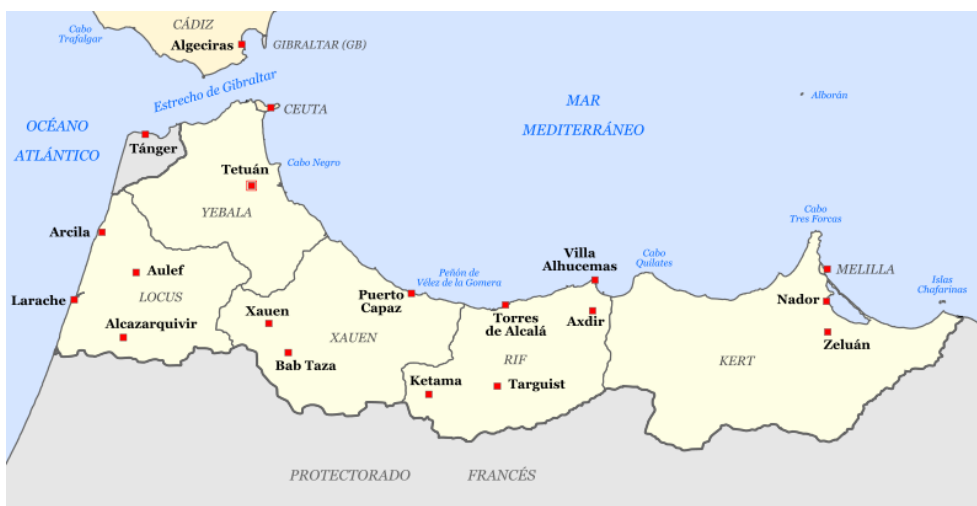
En los primeros tiempos siguientes a la pacificación, habida cuenta la poca confianza que los mandos militares tenían sobre la autenticidad de la sumisión mostrada por la población, el mayor esfuerzo estuvo orientado a confirmar y consolidar la pacificación del territorio, a través de la penetración de su medio social y el vencimiento de la opinión cuando no la compra de las voluntades complementado con la correcta acción gubernativa. Toda esta tarea fue la que absorbió la mayor parte de la actividad de la DAI después del conflicto. Se trataba principalmente de vigilar y comprobar que este final de la guerra era definitivo. A partir de lo cual, preparar el escenario para lo que habría de seguirle de manera que no pudiera volver a darse una

⁴¹ Villanova Valero, José Luis. *Los interventores. La piedra angular del Protectorado español en Marruecos*, alboranbellatera, Barcelona, 2006, p. 179.

⁴² Villanova, José Luis. *La producción geográfica y cartográfica sobre el Protectorado de España en Marruecos* en "Antropología y antropólogos en Marruecos", alboranbellatera, Barcelona, 2002.

situación como la superada. Inmediatamente después, en diciembre de 1929, la Inspección General de Intervención y Fuerzas Jalifianas preparó un cuestionario sobre actuaciones prioritarias de las distintas Oficinas, con las cuales se buscaba alcanzar la tranquilidad y seguridad en el territorio, como principal línea de acción. En el verano del año siguiente, la IGI dio por culminada esta primera fase y por alcanzado el objetivo de recuperación de armas todavía en poder de los antiguos insurgentes.

De los cuatro niveles en que se organizaba la ejecución de la labor de Intervención, el primer nivel sería el correspondiente al punto de información, el segundo nivel sería el correspondiente a la Oficina Destacada o de Cabila, el tercer nivel correspondería a la Oficina Comarcal y el cuarto nivel estaría ocupado por las Oficinas Territoriales, esto resultó básicamente así aunque hubo alguna peculiar excepcionalidad. Desde un punto de vista más estricto, deberían considerarse tres niveles: de Cabila, Comarcal y Territorial. El número aproximado sería de unas setenta oficinas de cabila, unas veinte comarcales y cinco territoriales más alguna otra con la misma categoría de territorial. La Oficina Comarcal, era aquella en que tenía lugar la actividad de mayor entidad gestora pues reunía y centralizaba el esfuerzo realizado en las Oficinas Destacadas o de Cabila dependientes de ella.



En la Comarcal tenía lugar la dirección neurálgica de sus dependientes. El IC era normalmente un Comandante aunque también podría ser un Capitán antiguo próximo al ascenso, actuaría como jefe del laboratorio sintetizador donde todas las verdades *vistas* y *tocadas* en el campo se plasmarían sobre el papel formando documentos informativos predeterminados a partir de los datos y documentos llegados desde las Oficinas Destacadas o de Cabila, una vez puestos en limpio y ordenados. En las Oficinas Destacadas (siempre que se pudiese) no se debían hacer oficios ni redacciones a

máquina pero si anotar todo lo cierto para que el Comarcal tuviera facilidad a la hora de ordenar que se pusiera en limpio. En las Destacadas de gran extensión o de muchos habitantes podía actuarse de otra manera descargando algo la labor de la Comarcal⁴³, esta era una de las razones por las que en ocasiones determinadas no se siguiera este ordenamiento de forma estricta.

El trabajo de cada Comarcal (en lo que respecta a: Intervención, Información y Administración) se repartía en las Destacadas que, con frecuencia, solían estar situadas en los zocos ya que en ellos se reunían gran número de kabileños y allí asistían las autoridades (a quienes había que controlar) para hacer la justicia tradicional. A zocos y reuniones debía asistir siempre que pudiera el IC asistido del OI Destacado correspondiente, sobre todo en los primeros meses de toma de posesión de este último. El IT era normalmente un Teniente Coronel o Comandante antiguo a punto de ascenso, propuesto por la DAI y nombrado por el AC⁴⁴. El IC, como hemos dicho, sería un Comandante o Capitán en situación similar a la anterior y el de Cabila un Capitán o Teniente. En muchos casos las circunstancias forzaron a que esto no fuese estrictamente así. Además y dependiendo de la categoría de la Oficina en cada caso, estaban otros funcionarios de la Intervención con misiones complementarias, tales como: el médico, el veterinario, el topógrafo, el intérprete, etc.⁴⁵

El objetivo más importante que se proponían conseguir las OI, una vez alcanzada la pacificación del territorio, era lograr “el encauzamiento de los rifeños hacia las bondades de la civilización”⁴⁶. De acuerdo con este objetivo, las autoridades responsables de las citadas Oficinas tratarían de implementar un modelo de gestión administrativa que, manteniendo las características fundamentales indígenas, incorporase elementos de modernidad tomados de los habituales vigentes en la sociedad española del momento.

La experiencia militar en el norte de África había resultado extremadamente dura para el ejército español, como consecuencia de que las tribus rifeñas, anárquicas

⁴³ AGA. 81/12699.110.19, “La Comarcal”.

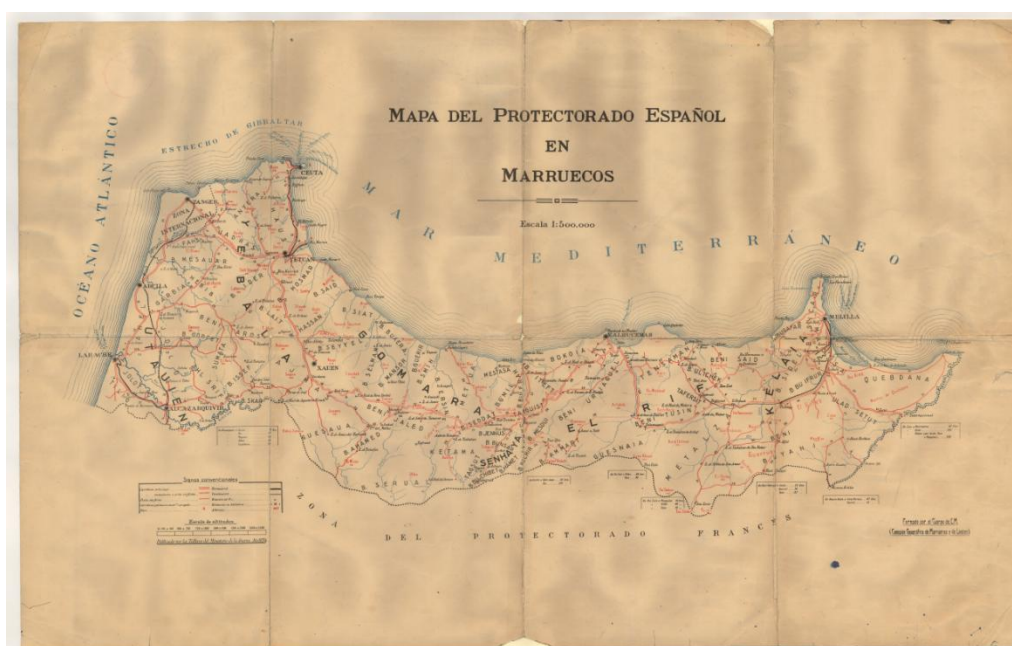
⁴⁴ En las páginas siguientes se insertan los mapas de las cinco Territoriales en la que finalmente quedó dividido el Protectorado.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Moga Tomero, Vicente. *El Rif de Emilio Blanco Izaga*. Bellaterra, Barcelona, 2009., p.131.

y dispersas por todo el territorio, habían sido diestramente organizadas por Abd-el-Krim. Una vez conseguida la paz, todos los esfuerzos llevados a cabo con tanto sacrificio no podían ser dilapidados por la administración española del Protectorado. Como primer trabajo era necesario identificar las cabilas, definir las y acotarlas situándolas geográficamente sobre el territorio, *fijándolas* al mismo, era la primera labor que había que acometer para facilitar su control. Como veremos en el Capítulo II, donde tratamos de la Estructura y la Sociedad, la peculiar forma en que el bereber rifeño se organizaba para vivir en comunidad, contenía elementos en sí que podían convertirse en eficaces herramientas de control social.

En la medida de lo posible, los censos con sus correspondientes interrelaciones, deberían haber reflejado las situaciones reales que habrían permitido incorporar estudios de parentesco y de linajes. Las líneas de acción de la DAI tuvieron presente que, siempre que fuera posible, se mantendrían los esquemas y estructuras tribales consuetudinarias que Abd-el-Krim había logrado recuperar y consolidar pero, si por circunstancias geográficas locales fuera aconsejable incorporar a alguna cabila una segmentación de otra y si fuera conveniente alterar la estructura segmentada de la misma aumentando o disminuyendo el número de componentes en un determinado nivel, se haría. Este tipo de actuación, debería facilitar el mantener como objetivo la capacidad de controlar y seguir las evoluciones de cualquier grupo sobre el territorio. Más que levantar acta de una realidad concreta, con el censo, se trataba de consolidar una organización social definiendo y fijando una realidad que pudiera ser controlada y gobernada.



La antropología en la formación del Oficial Interventor. A lo largo del siglo XIX diversas circunstancias coadyuvantes habían contribuido a reforzar el papel de la antropología en los ámbitos coloniales. Los imperios europeos se habían hecho fuertes al tiempo que la antropología y los métodos antropológicos, especialmente aquellos relacionados con el trabajo de campo, se habían desarrollado y consolidado. La conjunción de ambas corrientes vino a resultar definitiva en la aparición de lo que podríamos llamar “antropología práctica de fines coloniales”.

En muchas ocasiones, la participación de los antropólogos en el auxilio de la administración colonial fue consecuencia de su propia y particular iniciativa. Los antropólogos, al detectar áreas de dificultad o de potencial conflicto en la administración de lo desconocido por parte de sus gobiernos colonialistas, se ofrecieron ellos mismos proponiendo su ciencia y su metodología, como ayuda a la solución de los problemas. Estas circunstancias que se presentaron con frecuencia en territorios coloniales administrados por otras potencias europeas, lamentablemente, no tuvieron lugar en los territorios coloniales o pseudocoloniales africanos bajo responsabilidad del Estado español.

Paralelamente, antropólogos que ya venían desarrollando trabajos en lugares apartados pertenecientes o no a colonias en proceso de consolidación, aportarían, a los responsables de la gestión administrativa de los territorios, datos acerca de las culturas y de las sociedades remotas por ellos estudiados. Estos trabajos resultarían de gran aprovechamiento a la Administración colonial. Una derivación de toda esta actividad antropológica, acabará siendo de utilidad para la Inteligencia Militar y, un sector concreto de ésta última enfocará sus objetivos desde una nueva perspectiva cuyo germen irá tomando cuerpo en algo que podríamos denominar Antropología Militar de aplicación colonial que es de lo que, en definitiva, trata la esencia de nuestra tesis.

En el siglo XX, especialmente en su primera mitad, la ciencia antropológica había alcanzado un punto álgido en su desarrollo, movida por una preocupación singular sobre el riesgo de desaparición que corrían algunas culturas alejadas y residuales, ejemplo de desarrollos sociales diferentes al seguido por la cultura europea occidental. Paralelamente, un entorno de conflictos bélicos complicaba la situación

pero abría nuevas perspectivas desde las cuales se apreciaba la necesidad, en el ámbito colonial, de abordar estudios antropológicos de utilidad administrativa. Los trabajos y aportaciones de autores como Malinowski y Evans-Pritchard habían contribuido a reforzar estas percepciones que encontrarían justificación en otros autores como Margaret Mead y Ruth Benedict, ya más en un contexto de antropología militar, especialmente en los estudios de esta última sobre la cultura japonesa⁴⁷.

Los ejércitos coloniales británico y francés, bien directamente bien a través de sus autoridades administrativas, utilizaron técnicas de uso habitual en el trabajo de campo de la antropología académica, tales como: la observación participante, la concordancia en la relación con la sociedad estudiada o intervenida y los métodos de comunicación y aproximación intercultural. En el ejército americano se incrementó la utilización de antropólogos como asesores, especialmente en aquellas intervenciones suyas donde la distancia cultural era significativa, como la que se dio en países de Sud América y Asia. Algunas veces, este auxilio de antropólogos profesionales se realizó de la mano de programas de difícil justificación apoyando actividades de compañías de inteligencia enfocadas al entrenamiento de unidades indígenas para la contrainsurgencia. Los métodos inicialmente utilizados fueron refinados y acomodados, de manera que, muy frecuentemente, se sobrepasaron los límites de la moral y de la ética.

Cuando la suerte de las armas se volvió en contra y la situación se hizo insuperable, el ejército echó mano de asesores antropólogos civiles que ayudaron a explicar las razones ocultas que producían el rechazo frontal que sufrían desde una parte sustancial de las poblaciones a las que se había ido a *liberar* de la injusticia. Dado que la distancia social y cultural contribuía a abonar la incomprensión y el rechazo, la ciencia antropológica podía ayudar a esclarecer las razones primeras de esa incomprensión y a entender las causas de esos rechazos. Bien es cierto que esto último se hizo más evidente en los conflictos de la segunda mitad del pasado siglo y que las circunstancias a las que se enfrentó el Estado español en el Protectorado se habían producido mucho antes. Es posible que de haber dispuesto, en los años cuarenta y cincuenta, de antropólogos civiles bien preparados, los responsables de la gestión del territorio del Protectorado habrían hecho uso de sus funciones, cosa que seguramente hubiera permitido mejorar la definición de las líneas de acción más

⁴⁷ Benedict, Ruth. *El crisantemo y la espada*. Alianza, Madrid, 2008.

apropiadas, de cara a la implementación de soluciones y a la aproximación a la población indígena.

El Gobierno español y especialmente la DAI del Protectorado no se plantearon oficialmente la recluta de antropólogos, más o menos profesionales, para utilizar sus conocimientos en las tareas de apaciguamiento y gestión del territorio, como lo hicieron otras potencias europeas en territorios africanos de reciente colonización. Por tanto, la Administración colonial española no pudo aprovechar la potencial información que hubiera podido producir una antropología profesional de campo, dirigida a optimizar aquellos métodos y estrategias que finalmente hubieran sido aplicados por los OIM. Asad⁴⁸ nos ilustra sobre la forma en que las potencias europeas utilizaron la antropología y sus procedimientos de análisis y trabajo de campo como herramientas auxiliares en la administración pública de sus colonias.

Aunque, esporádicamente, se diera el caso de la presencia ocasional de antropólogos en el territorio del Protectorado español de Marruecos, no podemos asegurar que de ello se dedujera un *corpus* de conocimientos etnográficos como consecuencia de una acción concreta dirigida en el sentido de su desarrollo. Sin embargo las conclusiones derivadas de trabajos, puntuales y contingentes, permitieron crear un pequeño fondo de referencia circunstancial e incompleto pero, en nuestra opinión, suficientemente testimonial. La DAI fue consciente en todo momento de estas carencias y, en consecuencia, de la imposibilidad de llevar a cabo un trabajo que debería de haberse apoyado en estos inexistentes medios humanos. A la vista de lo cual, potenció, en la medida de sus capacidades, la formación de los funcionarios militares en áreas de contenido antropológico. La semilla de estos conocimientos germinó con distinta fuerza en unos y en otros, en función de las personales capacidades y actitudes del OI de cada caso.

La población del Protectorado español de Marruecos era un grupo étnico y social bastante homogéneo y perfectamente identificable. El estudio de sus distintos elementos constitutivos, tales como el aspecto exterior de sus componentes, los análisis fisionómicos y de sus formas de vestir; el valor de las relaciones y de las

⁴⁸ Asad, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Asad edit., Ithaca Press, 1973

estructuras sociales que mantenían y que respetaban; las características de sus distintas manifestaciones religiosas vigentes, con sus peculiares creencias y costumbres; la forma en que se gobernaban y en que la justicia estaba presente y era impartida; la aplicación de la enseñanza y la manera en que la economía influía socialmente etc., etc., eran componentes fundamentales de la estructura social que debían ser analizados, si lo que se pretendía conocer era la esencia de la población administrada.

Como ya hemos advertido, desde 1912 a 1927, las Autoridades del Protectorado tuvieron como principal ocupación el control de las operaciones militares por lo que no es necesario repetirlo en sus detalles. En estas circunstancias, se comprende que los avances que se proponían conseguir sobre la letra de los acuerdos, con el establecimiento del Protectorado, fueran prácticamente inexistentes. Solamente, en las ciudades occidentales donde el efecto de la guerra fue menor, se pudieron llevar a cabo actuaciones en aquel sentido aunque resultaban de alcance limitado. Algunos estudiosos resaltan muy negativamente la acción civilizadora española, durante esta primera fase de su intervención, poniendo en solfa lo de “civilizadora”⁴⁹. Es lamentable el poco esfuerzo que suelen hacer para explicar las causas y las circunstancias presentes que hacían imposible otro tipo de actuación que no fuera la estrictamente militar, empeñada en la eficaz ocupación militar del territorio, el desarme del enemigo y el control de su actividad.

A pesar de este entorno de dificultad, el lento progreso de los resultados militares fue paulatinamente poniendo bajo custodia española nuevos territorios, hasta entonces, en manos de los rebeldes a la autoridad del Sultán, cuya actitud el ejército español combatía junto con las tropas indígenas leales a éste. La administración de estos territorios y de sus gentes precisaba establecer oficinas avanzadas que facilitaran la labor interventora prevista en los tratados firmados, dotarlas de personal idóneo para la función encomendada y equiparlas materialmente de manera que pudieran ser eficaces. Durante este período transitorio, hasta que los ejércitos no pudieron alcanzar sus últimos objetivos militares y la paz fue establecida, el trabajo de los OI estuvo prácticamente centrado en el desarme del enemigo y en la normalización de la actividad social.

⁴⁹ Este grupo de estudiosos suele enfocar su trabajo desde posiciones preconcebidas de fuerte impregnación política que, a nuestro juicio, deterioran la calidad académica que a menudo tiene su trabajo.

En la Memoria de Cándido Lobera se denunciaba la inexistencia de un centro ad hoc para la formación específica de los oficiales responsables en aquellas áreas que exigía el desarrollo de su cometido. A falta de este centro, recomendaba que en las propias oficinas se organizaran los medios apropiados para que los oficiales pudieran perfeccionar su conocimiento acerca de los asuntos indígenas y del idioma, además de sus usos, costumbres, derecho, etc. Esta formación que se proponía, debía estar reglada pues el propio Lobera ya preveía que al final de los preceptivos cursos de formación, que se pudieran dar en las oficinas, se realizaran exámenes de evaluación. Al decir de la mayor parte de los investigadores que han estudiado la evolución, tanto de la capacidad como del rendimiento de la Intervención, durante los primeros años de su existencia ésta cumplió con importantes lagunas, y sólo en los últimos años de presencia española se pudo constatar una preparación más próxima a lo que la realidad demandaba.

En los primeros tiempos siguientes a la consecución de la paz, la sumisión fue más aparente que real de ahí que la sucesiva ocupación de las cabilas viniera condicionada por la primera preocupación, que no era otra que la de asegurar el control del territorio y de la población. Una de las dificultades de ello radicó en la peculiar distribución de ésta sobre aquél, con la mayor parte de la misma dispersa configurando núcleos poblacionales pequeños y alejados entre sí. El proceso de desarme paulatino, que había traído como consecuencia la recuperación, confiscación y neutralización del armamento capturado y entregado, se fue implantando según se iban pacificando una cabila tras otra. La población que, hasta unas horas antes, había estado hostigando al ejército español no podía despertar, de un día para otro, confianza alguna. Debido a todo esto, el personal destacado en las distintas cabilas que paulatinamente se iban pacificando, no podía ser otro que militar con experiencias concretas.

Pero, si en algo coinciden los estudiosos investigadores de la función interventora en el Protectorado es en afirmar que, en aquellos momentos, la formación de estos oficiales no era precisamente la idónea para asumir las responsabilidades inherentes a sus cargos y destinos. Como consecuencia de nuestra investigación en los fondos disponibles creemos que, en las primeras promociones de interventores, la calidad de la formación para la función no se puede mantener que fuera la apropiada. A pesar de

que se disponía del modelo francés para organizar y estructurar un sistema, que podía haber aprovechado mejor su experiencia, no se hizo un uso especial de la misma; al menos en el sentido de copiar la estructura formativa o inspirarse en ella y crear un procedimiento para inculcarla⁵⁰. Los oficiales responsables fueron enviados a su misión con un bagaje insuficiente para cumplir su cometido. Los primeros que se quejaron de ello fueron las propias autoridades responsables y lo hicieron con dictámenes explícitos acerca del asunto.

En la documentación que hemos tenido la oportunidad de revisar; aparecen informes y recomendaciones en los que se ponen en evidencia estas circunstancias, y se reclaman esfuerzos específicos para conseguir que el personal seleccionado se incorporase a sus destinos con la mejor preparación posible. Estos documentos nos aclaran que, en efecto, una gran parte de los funcionarios Interventores adolecieron de falta de instrucción apropiada a la tarea encomendada a su puesto. Esta situación, constituyó un motivo de preocupación preferente para la D.A.I., de manera que desde los primeros cursos de formación estos fueron prolongando su duración en las ediciones sucesivas y mejorando sucesivamente con continuas incorporaciones académicas hasta desembocar en las últimas, que ya tenían una duración y unos currículos formativos apropiados.

Si bien lo dicho se ajusta a la mayoría del conjunto de funcionarios que nos ocupa ahora, no por eso faltaron OI's capaces y bien preparados, de gran inteligencia y diligencia en sus actuaciones, que fueron motivo de admiración y reconocimiento. Precisamente sus formas de proceder constituyeron ejemplo y referencia para el resto de sus compañeros, tanto para sus coetáneos como para aquellos que vinieron después, creando una referencia de valor académico gracias a lo cual pudieron aprender en sus informes y en sus recomendaciones de procedimiento. El interés de nuestro trabajo se focaliza temporalmente en los últimos años de esta peculiar experienciaseudocolonial y en la documentación de todo tipo generada por los OI y sus organismos rectores, especialmente durante lo que podríamos denominar los "años útiles".

⁵⁰ AGA. 81/12699.111.26 "Información sobre el curso de instrucción preparatorio para el SAI"

Es a partir de 1928 cuando se institucionalizan los cursos de formación de cara a conseguir un funcionario tipo, lo más ajustado posible a un paradigma construido a partir de los valores y las virtudes más deseables que un oficial ha de poseer para el desempeño de este difícil destino. No debemos olvidar y dejar de entender el condicionante principal bajo el cual se actuaba y se tomaban decisiones. Todavía resonaba el eco del cañón por aquellas agrestes y salvajes cumbres y el humo de la última pólvora aún no se había disipado. Era una situación crítica que, por unas y otras razones y circunstancias, en ningún momento estuvo totalmente superada.



Ya desde los primeros cursos organizados por la DAI y después en la Academia⁵¹, la formación e instrucción del aspirante a Interventor, seguía un recorrido curricular mejor estructurado, más acorde a los fines que se pretendían alcanzar incorporando contenidos humanistas de intencionalidad antropológica. Quedaba atrás la incompleta formación e instrucción de los primeros tiempos. Las normas de comportamiento ejemplar que se esperaba debía seguir el OI, fueron definidas de acuerdo con la figura paradigmática a la cual debía ajustarse el perfecto Oficial de Asuntos Indígenas o Interventor, todo ello dentro de un esforzado y continuado trabajo de emulación personal.

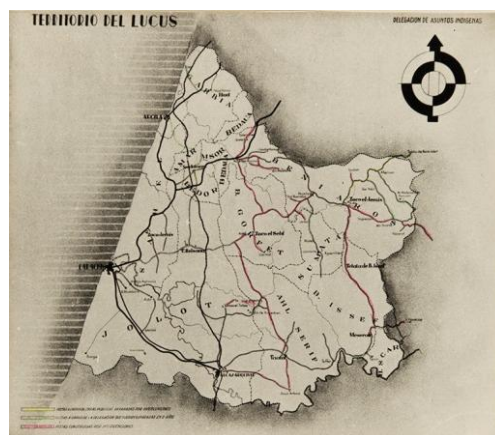
En 1928 la IGI presentó el “Manual para el Oficial del Servicio de Intervención en Marruecos”, auténtica biblia de la función pública de estos oficiales cuya actuación debería contemplar todas las ramas de la actividad humana. La publicación de esta guía de atribuciones y deberes, comportamiento y acción, era algo que se había venido demandando desde mucho tiempo atrás, pero, hasta ese año se hizo esta

⁵¹ Un estudio muy completo sobre este asunto viene recogido en el trabajo *Los Interventores. La piedra angular del Protectorado español en Marruecos* de José Luis Villalonga Valero, alboranbellaterra, Barcelona, 2006.

recopilación detallada con las orientaciones básicas necesarias que habrían de servir de guía a los Interventores en su trabajo⁵². Realmente, las circunstancias que se habían dado hasta ese momento no había permitido abordar el problema de manera apropiada y sólo cuando logró alcanzarse el fin de las hostilidades se pudo promover la ejecución de esta necesaria tarea.

Según se enseñaba en la Academia, no solo era aprendizaje y práctica lo que se necesitaba para llegar a ser un buen Interventor, “esto debe ir acompañado siempre de un deseo y de un interés grande por todas las cuestiones que se relacionan con la vida y costumbres marroquíes”⁵³. Como consecuencia, todos los informes y ensayos y memorias, tanto de índole funcional como administrativa o académica, generados y relacionados con los elementos anteriores, tendríamos que considerarlos como expresiones documentales de contenido antropológico o etnográfico⁵⁴. Es decir, aquellas cuestiones que se relacionan con la vida, con la organización social y con las costumbres de los indígenas, caían dentro del ámbito de la antropología y es la existencia de los documentos de carácter etnográfico que fueron producidos como consecuencia de ello, lo que nos interesa constatar, evidenciar, estudiar y valorar como trabajo de tesis.

El rigor exigido en la formación de los Interventores fue evidente, a veces se podría considerar como muy elevado y, desde nuestra perspectiva actual, difícil de comprender. Han quedado pocos ejemplos que puedan dar fe de lo que comentamos pero, sirva como uno de ellos, la nota de evaluación que se conserva suelta en el seno de un trabajo académico redactado por un de los oficiales-alumno. Se trata de la memoria titulada



⁵² Villanova Valero, op. cit. pp. 91-92.

⁵³ AGA. 81/12694.V.53, “Relaciones entre el Interventor y las autoridades de la cabila”, trabajo realizado por el Interventor Jesús Quiroga y Martínez de Pisón.

⁵⁴ Sirvan como ejemplo solo algunos casos:

AGA. 81/12670.114.20 “Costumbres de BENI AROS” ensayo por el Cpt. Beneitez Cantero.

AGA. 81/12671.83.7 “Usos y costumbres de la cabila BOCOIA” conferencia de Gómez Martínez.

AGA. 81/12672.256 “Costumbres y leyendas de BENI BUIAH” por el Cpt. Ojeda del Ricón.

AGA. 81/12697. s/n “Usos y costumbres de BENI BU FRAH”.

“Justicia Indígena: Misión Interventora”⁵⁵, en esa nota que va unida a la memoria, el profesor instructor de la Academia rechaza el trabajo del alumno por: errores conceptuales, contradicciones, no explicar en qué consiste la justicia indígena ni sus fundamentos...etc. En cierto aspecto, el juicio del profesor podría interpretarse como algo excesivo y solo justificado desde el riguroso enfoque en que está elaborado.

Hemos estudiado el trabajo citado con la esperanza de detectar algo más de lo evidente y alcanzar un conocimiento de las claves que gobernaban la instrucción del alumno en la Academia. En efecto, creemos que el trabajo peca de retórico, de falta de concreción y que se distancia de la perspectiva con la que un militar de la Intervención debe abordar su trabajo en la Oficina. Podemos admitir que la primera parte del ensayo se pierde en consideraciones excesivamente retóricas y evanescentes, con respecto al derecho y a las fuerzas primigenias que lo originan en un sentido amplio y general, pero las conclusiones finales contemplando al indígena administrado por el propio indígena y dando a la Intervención un papel exclusivamente conductor están más cerca de una visión administrativa colonial de tipo indirecto y menos de una visión de corte intervencionista. Es posible que fuera esto lo que incitó en el profesor su rechazo al trabajo, tal vez pensando que el planteamiento debía ser otro, más dirigista o intervencionista. En cualquier caso, lo que nos demuestra este ejemplo es que en la formación del Interventor estuvieron simultáneamente presentes ideas de contenido antropológico de distinto signo.

De forma complementaria, la preocupación por el conocimiento y perfeccionamiento del idioma fue algo que estuvo presente, cierto que no siempre con la misma intensidad y acierto. Las carencias que se dieron en este campo de la formación del Oficial de Intervención, fueron suplidas con el auxilio de los intérpretes. Uno de los ejemplos más claros de cual fue en realidad el resultado de estos esfuerzos lo vemos en la dificultad que tuvieron cuando pretendieron conseguir unificar las transcripciones de los nombres árabes o bereberes a la hora de ser escritos utilizando los signos ortográficos nuestros⁵⁶. Como prueba de lo dicho valga recordar el caso del

⁵⁵ AGA, 81/12694.9.31.

⁵⁶ Nosotros mismos hemos sido víctima de estas imprecisiones al comprobar múltiples veces que una misma cabila o territorio, oficio o categoría, cosa o utensilio, en un lugar viene escrito de una forma y en otro lugar de otra distinta, aunque siempre el resultado fonético que pretende reproducir sea parecido. Ante esta situación y a falta de mejor criterio para resolver, he decidido

Interventor Ángel Domenech que realizó un importante esfuerzo filológico para lograr cierta perfeccionista normalización de los nombres; entre algunos de sus papeles, hemos encontrado una carta de reconocimiento a esta labor que comienza de esta manera «Querido Ángel: Estoy tan identificado con tu idea de llegar a una transcripción definitiva y exacta de los nombres árabes de la Zona que no dudo en enviarte el adjunto trabajo que se refiere al JOLOT por si pudiera serte, en relación con ello, de alguna utilidad»⁵⁷.

El Interventor debía ante todo: respetar los usos y costumbres de los indígenas, la religión unitaria o la marabutica (sic)⁵⁸ y su justicia fundada bien en la *xeraa* o en el *aoorf*⁵⁹. Debía supervisar y controlar discretamente, indicando y guiando a las autoridades, suprimiendo los abusos, exigiendo justicia amplia y verdad; todo ello con educación, con diplomacia y sin que los protegidos llegasen a notar signos de imposición, que no pareciera que ordenaba y menos que interfería la administración de justicia que correspondía ser ejercida por la correspondiente autoridad indígena. Para el Interventor, existía una línea de conducta invariable que era la que marcaba la dignidad, el patriotismo, el amor al país protegido y el más completo conocimiento que de él se pudiera alcanzar. La *siasa* era una actitud recomendada, mezcla de: espíritu de sacrificio, buen sentido, comprensión, discreción, paciencia, honradez, persuasión, energía, espíritu de justicia y otras virtudes que transmitían confianza y atracción en los indígenas. Todo lo dicho está recogido de las recomendaciones y enseñanzas impartidas en la Academia⁶⁰.

Ciertamente, en esta praxis de estructura neocolonialista española, hay presentes trabajos analíticos de fenómenos culturales, de valores humanos, de creencias y de significados, de relaciones sociales y familiares así como de estructuras políticas y económicas, sin olvidarse de las formas de administrar justicia y de su incidencia social, de los sistemas de gobernación y la manera en que estos determinan los comportamientos de los administrados, de las distintas expresiones de la práctica religiosa y de qué forma ésta es determinante en el gobierno y en la gestión de otros

reproducir en cada caso el modo en el que allí viene escrito y dejar al lector la flexible valoración de cada circunstancia, tal y como he hecho yo.

⁵⁷ AGA 81/12674.23.5, carta del Interventor Tomás García Figueras.

⁵⁸ Marabutica es un galicismo. Morabitica o perteneciente al entorno del morabo o del morabito.

⁵⁹ Se refiere a la justicia coránica o a la consuetudinaria casi siempre denominada *oorf*.

⁶⁰ AGA. 81/12699.111.23, "El Oficial de Asuntos Indígenas".

[illegible]

Por otro lado, en nuestro proceso de investigación, hemos podido constatar que muchos OI estaban dotados de una especial sensibilidad y preparación cultural que les impulsó a superar sus obligaciones oficiales, pues fueron más lejos de lo que se esperaba de su labor y realizaron estudios e investigaciones más allá de los normativos informes etnográficos solicitados. Aun a pesar de que ellos pudieran no tener una auténtica consciencia del significado valor etnográfico de su trabajo, lo realizaron en el convencimiento de que estaban llevando a cabo algo que en el futuro tendría una utilidad etnológica de importancia. La mayoría de los estudiosos que se han acercado a estas fuentes se han centrado sobre la Academia de Interventores y sobre su labor formativa y de instrucción. Así mismo, han mostrado algún interés menor por los Informes, Cuestionarios y Memorias de Cabila que rendían los Interventores de manera

⁶² A lo largo de este trabajo, hacemos referencia a alguno de ellos y al lugar del archivo donde se pueden revisar. El resultado de nuestro exhaustivo trabajo de revisión de los mismos, ha quedado en el AGA con un listado pormenorizado de los contenidos en los tejuelos y documentos de cada caja.

periódica pero no conocemos ningún trabajo concluyente sobre los mismos. Es algo que hay que lamentar pues en estos documentos, se solía tocar lateralmente otras actividades menos oficialistas que las que preceptivamente contemplaba su formato y era, en el limitado campo de estos últimos, donde se solía incluir los contenidos etnográficos que a nosotros nos han interesado principalmente.

La DAI mantuvo una inquietud constante sobre las características que debían reunir todos los aspectos de la formación del OI, no solamente en lo que respecta a su etapa estrictamente académica, como alumno aspirante a convertirse en Oficial Interventor sino también durante el desarrollo de su trabajo en la Oficina que le hubiera correspondido, de manera que los funcionarios estaban sometidos a un control y evaluación continuos. Con respecto a la primera fase, las áreas formativas y los sistemas de control por medio de exámenes y exposiciones y trabajos monográficos, permitieron un seguimiento sobre la evolución del aprendizaje. Con respecto a la segunda fase, el rendimiento de informes y la elaboración de memorias y ensayos en los que convergían los resultados de los conocimientos teóricos con la experiencia práctica del trabajo de campo, tuvo como objetivo inmediato la mejora de los niveles y capacidades adquiridos en la Academia, al tener que servirse de ellos para mantenerse dentro de la mecánica perfeccionista de la buena praxis.

Sobre los estudios y trabajos que se hacía desarrollar al alumno, los profesores e instructores aportaban las valoraciones que consideraban apropiadas incorporando comentarios que indicaban los aspectos interesantes del trabajo y los aspectos rechazables del mismo. El espíritu académico en vigor y la valoración objetiva no admitía un ápice de condescendencia o condescendencia con la mediocridad. Como puede apreciarse, repasando los casos que nos han llegado, sus efectos eran inmediatos. Un ejemplo de lo que aquí decimos lo hemos visto en las páginas anteriores cuando hemos comentado la memoria titulada “Justicia Indígena: Misión Interventora”.

Entre otros tantos ejemplos que hemos encontrado en los documentos revisados en el AGA, sirva el que comentamos a continuación para poner en evidencia la inquietud antropológica subyacente en todas las enseñanzas impartidas. Se trata de la memoria titulada “Somero estudio sobre el Territorio del Rif” del Interventor Capitán

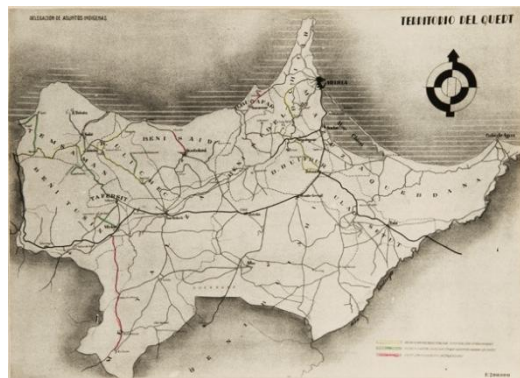
justamente en estos detalles con los que logra incorporar la información etnográfica que queda resaltada sobre los momentos y situaciones que describe.

La puesta en operación de la labor interventora y la gestión administrativa de la función correspondiente, exigían del personal asignado a esta responsabilidad una formación específica que iba más allá de la propiamente militar. Una formación que además de recoger todas aquellas áreas relacionadas con la tarea administrativa derivada de la estricta actividad funcional, contemplaba otras disciplinas complementarias pertenecientes al ámbito de lo social, lo sociológico, lo humanista y lo antropológico, cuyo conocimiento y subsecuente puesta en práctica sobre el campo facilitara el conocimiento y la comprensión de la esencia constitutiva tanto del individuo como de la sociedad protegida.

Si los primeros cursos de formación se limitaron a una colección de conferencias más o menos relacionadas con la tarea que se esperaba debía atender el OI en su destino, es cierto que de un año para otro se fueron extendiendo en el tiempo y mejorando en sus contenidos aunque, en ningún caso se pudiera decir que alcanzaran un nivel satisfactorio, cosa que siempre fue reconocido por las propias autoridades responsables de los mismos. A finales de los años veinte los cursos de formación habían dejado de estructurarse a partir de conferencias y lecciones magistrales para configurarse a partir de un periodo lectivo más o menos convencional, distribuido en clases teóricas y clases prácticas, con textos y apuntes que fueron mejorando paulatinamente y enriqueciéndose con memorias y experiencias aportadas por los oficiales en activo. Estas contribuciones permitieron profundizar en las materias y establecer nuevos horizontes y exigencias formativas previendo pruebas de evaluación y calificaciones que permitían crear un orden preferente en la asignación de los futuros servicios.

Más adelante, los cursos se dividieron en tres fases; durante la primera se daba especial importancia a los aspectos contenidos en la formación teórica, en la segunda se desarrollaban los temas relacionados con la práctica de campo y los procedimientos a seguir en la misma, la tercera se dedicaba a aquellas tareas relacionadas con la información. La primera fase tenía lugar en Tetuán en las instalaciones del Centro de Estudios Marroquíes, las clases teóricas ocupaban toda la mañana de lunes a sábado y por la tarde se daban clases prácticas complementarias; la segunda fase se prolongaba

durante mes y medio en régimen de internado en la fortaleza de Snada que gestionaba la DAI en BENI ITEFT, allí se instruía a los futuros Interventores en las prácticas y trabajo de campo y en la forma y procedimiento para llevar a cabo los recorridos por la comarca, tema sobre el que nos extenderemos más adelante.



Como ya hemos dejado dicho, el contenido de las materias tratadas en las clases teóricas fue motivo de continua modificación, ampliando aquél y mejorando su calidad en un continuo proceso de perfeccionamiento aunque nunca llegaron a alcanzarse las condiciones que las propias autoridades responsables se exigían a si mismas. Entre los textos de referencia estaban el *Manual para el Servicio...* al que nos hemos referido arriba resaltando su extensión y la densidad de su contenido; este trabajo estaba organizado en tres partes: una que recogía las obligaciones generales del OI; otra que describía los conocimientos que debía tener y que debía ampliar y desarrollar; y en la tercera trataba de la propia función interventora. Una serie de anejos completaba la edición. El *Manual* de 1928 se complementó con el libro *Orientación a los Interventores* cuya edición dirigió el Coronel Capaz en 1932 y posteriormente con un trabajo que marcaba claramente el camino por el que debía marchar la formación de los OI's en la futura Academia, el *Compendio de Sociología Marroquí* de Roda Jimenez en 1939.

En los años en los que la Academia estuvo operativa, la enseñanza e instrucción de los futuros Interventores se vio enriquecida con los nuevos enfoques y materias y asignaturas incorporadas y consolidadas y desarrolladas en su extensión y profundidad. Materias a las que se dio la mayor importancia y protagonismo en el desarrollo formativo de los futuros funcionarios, fueron entre otras: Árabe vulgar, Francés, Derecho Musulmán, Derecho Consuetudinario y Organización del Protectorado, Geografía Política y Etnológica, Sociología y Metodología Interventoras, Historia Contemporánea, Régimen Administrativo; Cultura Musulmana Occidental, Religión Musulmana, etc. etc. Todas ellas con una estrecha relación con lo cultural y social antropológico.

Es claro que con estos avances y adquisiciones, los cursos formativos no se convirtieron en cursos de antropología práctica de fines coloniales pero también está claro que las materias que se incorporaron en los currículos eran básicas y necesarias para sustentar una formación de esta tipología. Donde nosotros si hemos detectado una clara intencionalidad de índole antropológica ha sido en el contenido de las conferencias magistrales, en las cartas y recomendaciones a los nuevos OI, en las instrucciones dadas a las distintas OI comarcales y territoriales, en las memorias y documentos rendidos periódicamente por los OI, en la profusión de ensayos y trabajos académicos de contenido estrictamente antropológico, etc. etc.

Algunos han creído ver una influencia *boasiana* en los enfoques de la DAI y es posible que así sea si consideramos el tratamiento que se daba al estudio clasificatorio de los caracteres más importantes de la cultura y de la sociedad bereber del Protectorado. Yo creo que más tenía que ver con una influencia *maussiana* teniendo en cuenta el notable seguidismo que la DAI hizo de métodos y procedimientos cuyo origen localizamos en el SAI y en las DI coloniales franceses. Los responsables de la DAI siguieron muy cuidadosamente la experiencia francesa en la otra zona de Marruecos, estudiando sus documentos, analizando sus informes, valorando los textos que se estudiaban en la Academia de Rabat e incorporando directamente o traducidos muchos de ellos al proceso de instrucción propio⁶⁶.

Militar o civil. Una faceta que ha sido motivo de controversia, al menos entre un grupo determinado de estudiosos e investigadores de los OI's en el Protectorado y la función interventora de los mismos, es una determinada perspectiva que enfrenta "Intervención Militar" a "Intervención Civil", dos concepciones aparentemente antagónicas sobre la idoneidad del personal militar o del civil para ejercer la labor interventora⁶⁷. En general muchos de los argumentos que se aportan para alimentar esta confrontación son artificiales y las circunstancias que los podían haber avalado, sencillamente no existieron. Más parecen un planteamiento engañoso para justificar una polémica. En algunos casos se echa mano de un comentario deformante, como cuando se considera los duros *Recorridos* como si de deliciosos y lúdicos paseos a

⁶⁶ Se conservan numerosos trabajos de contenido antropológico procedentes del Protectorado francés, algunos traducidos y otros en el idioma original, sirvan como ejemplo los:

AGA. 81/12697

AGA. 81/12699

AGA. 81/12703

⁶⁷ Villanova Valero, op. cit., pp. 69-79.

caballo se tratase, junto con las críticas al predominio militar en la Intervención haciendo solfa de una “casta” con una misión, banalizando algo que se supone mesiánico-paranoico y argumentando con chismes y anécdotas de muy baja calidad, que no sostienen lo dicho pero que contribuyen al deterioro de la imagen del criticado⁶⁸.

Mucho se ha escrito sobre los Interventores y sobre el hecho de que fueran seleccionados mayoritariamente dentro del estamento militar en supuesto detrimento del estamento civil, dando a entender por activa y por pasiva que con ello se cometió un error ya que, en opinión de la mayoría de estos estudiosos, los militares no eran idóneos para el desempeño de esta función mientras que, en el estamento civil, si se hubiera encontrado el personal apropiado para hacerlo. En general, tales aseveraciones no son otra cosa que un despropósito alimentado por prejuicios e ignorancia. Ésta última sobre las características y las circunstancias de la labor a desarrollar y aquellas sobre la formación y capacidad de los oficiales del Ejército que, mayormente, fueron los que nutrieron de efectivos los destinos de la DAI.

Por otro lado, los Interventores procedentes del estamento civil también estuvieron presentes y fueron mayoría allí donde sus características personales tomaban el valor apropiado que los hacía preferibles, especialmente en los entornos urbanos desarrollados y en destinos que no presentaban la particularidad de exigir valores, características y virtudes militares para ser ocupados. Una vez más, repitamos que desde el año 1912 hasta el 1927 el territorio del Protectorado estuvo envuelto en una guerra que resultó muy difícil ser ganada y con la mayor parte del territorio fuera del control de la potencia protectora. Cuando, finalmente, se alcanzó el cese de las hostilidades se entró en un período de transición en el que la tarea más importante fue hacer eficaz la pacificación y conseguir la entrega de todas las armas. Era una situación posbélica de gran complejidad militar. En realidad, las dos opciones civil y militar de los funcionarios, fue complementaria; unos estuvieron donde tenían que estar y los otros estuvieron donde mejor podían desarrollar sus capacidades.

⁶⁸ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La “hermandad” hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Alboranbellaterra, Barcelona, 2003, p.79 y siguientes.

Para la Autoridades del Protectorado, dado que la mayor parte de la población del territorio era la que integraba las tribus cabileñas dispersas, la ocupación del mismo y el control de las autoridades locales solo podían llevarse a cabo mediante personal del Ejército debidamente instruido para esa labor, «Conservad vuestra formación militar. Es la que mejor se adapta al medio en que vais a aplicarla. Estad persuadidos que un buen oficial del Ejército posee la mayoría de las cualidades precisas para convertirse en un buen Oficial de Asuntos Indígenas»⁶⁹, el autor de estas recomendaciones sigue en sus convicciones «Porque, ante todo, tenemos el mando de las tribus. La disciplina militar dictada por las almas sencillas de los soldados, conviene, también, a la de los seres primitivos. Los conduce sin choques al seno de la administración que no es más que un aspecto del mando... una carga, pero también un medio».

«La tribu necesita admirar a su jefe. Lo desea prestigioso, seguro de sí mismo, jovial. En el tiro, a caballo, en el trabajo, en el combate, en la pena, en la alegría, debe imponerse. El pueblo marroquí está inclinado a la antropolatría. El acuerdo es fácil con esos primitivos, con esos disidentes sometidos la víspera, hombres de acción y de violencia, guerreros, como nosotros somos soldados, compañeros de un mismo juego, que hablan el mismo idioma, ya que no el mismo lenguaje. Prefieren su dios a caballo, mejor que sentado en un sillón. Y cuando lo quieren, lo adoran locamente por sus cualidades y hasta por sus mismos defectos, porque es de ellos, como ellos le pertenecen».⁷⁰

Según la doctrina que se impartió en la Academia y que trató de configurar los conceptos que, sobre sí mismos, habían de tener los Oficiales Interventores, «El Interventor es un Oficial español o un universitario al servicio de una misión generosa, es un cargo básico y lo seguirá siendo siempre que España tenga algo que hacer en Marruecos y cuando Marruecos no necesite de Interventores, querrá decir que el país no necesita de la ayuda moral ni de la tutela de España». Con estas palabras la doctrina oficial justificaba la existencia de la Intervención en la DAI del Protectorado. En ellas sobresalían, por sí mismas, varias cuya presencia explicaba el fondo y la razón de la existencia de este cuerpo de funcionarios de la administración mal llamada

⁶⁹ AGA. 81/12709.68. «Los últimos consejos» ensayo del Tt. Crl. Materne

⁷⁰ Ibidem.

colonial y, lo que es más importante: la reconocida temporalidad de su existencia siempre condicionada a la voluntad del beneficiario de su actividad protectora.

Documentación periódica. Si el antropólogo estudia las sociedades en tanto que entidades, como mantiene Evans- Pritchard⁷¹, en lo que atañe a la economía, las instituciones políticas, los sistemas de parentesco, los mitos y las creencias, los métodos curanderiles y sanitarios, la justicia, la propiedad y su administración, la religión y su papel social, etc., etc., está claro que el Oficial de Intervención de la DAI llevó a cabo y desarrolló funciones de contenido antropológico, en mayor o menor medida, de una manera o de otra. En este sentido, podríamos considerar la oportunidad de contemplar muchos de sus documentos como de contenido o de interés antropológico pues aunque, en sentido estricto, alguno de ellos no se pueda tomar como estrictas etnografías, sí son soportes de información etnológica. Otros de estos documentos, generalmente de carácter académico, si se pueden considerar como auténticas etnografías.

Los Informes, Cuestionarios y Memorias de Cabila⁷², son documentos administrativos que los Interventores estuvieron obligados a rendir periódicamente, en distintos momentos, junto con las Relaciones de fracciones y poblados. A estos documentos, se unieron los informes específicos y de diferente contenido que, esporádicamente y por razón de algún motivo especial, les fue solicitado. Este tipo de informes también fueron rendidos por iniciativa propia, siendo realizados por considerarse de interés y convenientes. Los primeros documentos informativos periódicos estaban estructurados de acuerdo con un formato estricto al cual debía ajustarse la Oficina de Intervención rellorando los distintos espacios del mismo con la información y los datos correspondientes actualizados. Estos documentos han sido estudiados por distintos investigadores siendo valorados en algún caso como para-etnografías de poco valor. En realidad, no son otra cosa que informes oficiales periódicos de ayuda a la gobernanza y al conocimiento de la población, la economía del territorio y la situación social.

⁷¹ Evans-Pritchard, E.E. *Antropología Social*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1973.

⁷² Usaremos la forma Kabila y Cabila indistintamente, la mayor parte de las veces tomándola del texto referente como allí es utilizada.

Informes, Cuestionarios y Memorias de Cabila, en principio, no tenían un marcado objetivo de intencionalidad etnográfica por lo que no deben ser analizados como tales documentos etnográficos. Sin embargo, alguno de los apartados de los citados documentos si contienen información que podría considerarse de utilidad etnológica. Además, encierran otro potencial pues, teniendo en cuenta que estas Memorias e Informes se debían rendir periódicamente, el estudio y análisis de sus contenidos, especialmente si ello se realiza sobre las correspondientes a una determinada cabila y se hace bajo un enfoque comparativo evolutivo, es muy posible que pudiera aportar información etnológica de interés. En algún caso, lamentablemente en pocos, se han conservado distintas Memorias de una misma Cabila por lo que podrían considerarse de utilidad para la realización de algún tipo de estudio diacrónico⁷³.

El **Cuestionario**, que debía ser cumplimentado por cada Oficial Interventor Militar de Kabila, estaba estructurado de una forma fija que admitía tres formatos diferentes: reducido, normal y ampliado. En general la mayor parte de los documentos de este asunto, que se conservan en el A.G.A., obedecen al **Cuestionario Normal** y suele tener una extensión media de unas 23/26 hojas holandesas. La estructura del documento se compone de ocho capítulos que se refieren a los siguientes conceptos:

I. *Territorio de la Kabila y sus medios de existencia.* Este capítulo es principalmente descriptivo. Nombre. Situación geográfica, origen, delimitación. División geográfica en las distintas fracciones y subdivisiones correspondientes, descripción de cada fracción con sus delimitaciones, poblados más importantes y aduarez. Sistema hidrográfico y carácter del mismo. Sistema orográfico y características. Vías de comunicación más importantes, caminos de acceso a los zocos. Descripción de los medios de existencia y actividades económicas. Zocos y días de celebración de mercado, importancia de los mismos.

II. *Vida social de la Kabila.* Organización social. Constitución de las *rebáas* y *joms* (allí donde existía esta última división pues no en todas había). La cabila está integrada por las fracciones (en número variable) y estas se integran por las *yemáas* (también en número variable). Constitución y relación entre todos estos conjuntos

⁷³ Sobre la Cabila de BENI SAID, hay varias Memorias en AGA, 81-12676.

asociativos, tendencias y potencialidades. Este capítulo contiene información sobre etnografía política y estructura social así como la existencia de facciones (*leff*), con su fuerza e influencia. Suele presentar una calidad variable pues ésta siempre depende de la capacidad del propio Interventor para percibir y transmitir las atracciones y repulsiones políticas presentes dentro de la kabila, que pueden llegar a ser muy fuertes.

III. *La propiedad privada y colectiva. Su trasmisión.* El contenido de este capítulo, generalmente, es una buena fuente directa de información legal e indirecta de parentesco y las relaciones que se derivan de su estructura formal. Nos informa también de la vigencia del derecho consuetudinario que, en el momento del Protectorado, rige mayormente en el pueblo bereber y nos muestra la forma, procedimiento y rigor con el que es aplicado y cumplido. Los análisis de las disputas y la intermediación en los procedimientos aporta información etnográfica sobre la constitución de la sociedad y las fuerzas presentes en su dinámica vital.

IV. *La Justicia. Las costumbres, el estatuto personal y los litigios.* Con respecto a la justicia consuetudinaria y su aplicación, la *yemáa* de *mokadim*⁷⁴ puede constituirse en tribunal para los delitos de homicidio, robos, contra la honestidad, y reyertas, siendo sus mismos constituyentes los agentes de ejecución, excepto para la pena de muerte que suele ser ejecutada por los individuos que acompañan a los *mokadim* en las juntas, a modo de *mejaznia*. Si el homicida es pudiente se suele conmutar la pena de muerte por la de multa. Consideramos que, en los **Cuestionarios de Kabila**, el contenido de este capítulo suele ser de alto valor etnográfico. La comparación de las contestaciones para una u otra kabila aporta información sobre matices etnológicos que resultan más evidentes en un lugar que en otro, aunque el alcance y la profundidad con que venga tratado en cada caso dependa mucho de la instrucción y preparación del propio Interventor. En el ejercicio de la justicia afloran las tipologías y las características de los lazos de parentesco, las obligaciones y los derechos de los distintos miembros

⁷⁴ Sobre este y otros conceptos que aparecen en este capítulo previo, diremos que serán estudiados en el capítulo correspondiente, de manera que debemos disculparnos por ello. Así lo hemos considerado más conveniente.

familiares. Todos estos matices suelen guardar bastante homogeneidad en todo el territorio.

V. *Seguridad. Atentados contra la vida.* En los casos de homicidio y otros se dan circunstancias muy particulares que aportan grande e interesante información etnológica. El complejo tratamiento que reciben las llamadas “deudas de sangre” en las distintas cabilas toma derroteros que, siguiendo una base bastante común, se diferencian sustancialmente⁷⁵. El Cuestionario de la cabila de BENI BU FRAH es un buen ejemplo para estudiar los contenidos de estos capítulos que comentamos.

VI. *La religión.* Este capítulo siempre tuvo especial atención en los Cuestionarios, habida cuenta de la información secundaria y derivada que se podía extraer de la misma. La situación de la *sauias* (también *zauias*), el carácter de sus habitantes habituales, la recogida de la *ziara* y la prestación de la *tuisa*, la celebración de las *maras* (también *aamaras*), la situación de *Chorfas* (también *xorfas*) y *Morabos*. El movimiento de justificación religiosa, el control de los participantes en estos movimientos, reuniones, actividades de las Cofradías. Nivel de implantación de las distintas corrientes, con su tasa de pertenencia y seguimiento a las mismas.

VII. *Impuestos y Censos.* La implantación de censos fue una tarea que se impuso la Administración como necesaria e irrenunciable. Estos censos resultaron imprescindibles como consecuencia de la Guerra Civil española debido al gran número de viudas y huérfanos y mutilados que generó entre la población del territorio y la consecuente atención de los derechos sociales y económicos que ello trajo consigo. También la gestión de multas si estas son colectivas, causas y resoluciones de las mismas. Por muerte o herida y otras causas.

VIII. *La guerra.* Situación interna de las personas y grupos, análisis de los *lefs* presentes en las cábilas. Relación de estas con las familias y de estas dentro de la *rebáa*. Los partidos contradictorios, el análisis de sus fuerzas respectivas. Las contraprestaciones económicas dentro de los *lefs*, endeudamiento y ejercicio de la usura, circunstancias de dependencia social y política.

⁷⁵ AGA.81/12687.8

El **Cuestionario Ampliado** se estructura básicamente de forma igual al que acabamos de comentar, aunque suele recoger informaciones complementarias de distinto carácter como las que apuntamos a continuación:

- Composición muy detallada. División en fracciones con una descripción pormenorizada de esta división. Descripción de los distintos poblados de cada fracción (*duares*) y todos y cada uno de los barrios de estos últimos (*haumas*).

- Descripción topográfica e hidrográfica con detalles y valores, Suele recoger las características de los torrentes así como las zonas de aguadas.

- La división política administrativa se hace de forma más exhaustiva y detallada.

- Suele incorporar un apartado de estadística descriptiva con bienes inmuebles y semovientes, así como un apartado demográfico con datos agregados y diferenciados por fracción.

- Suele incluir una completa reseña descriptiva de los indígenas más significativos de la Kabila, con sus características personales, nivel de afección, parentescos y relaciones. Los *ulemas* suelen merecer un apartado con descripción de su talento y cultura, así como de prestigio y capacidad de liderazgo.

- Otros datos como núcleos de población, producción, vías de comunicación, riqueza ganadera, comercio. Unidades de medida en los distintos zocos.

- Vida social de la Kabila con el cuadro de autoridades, sus relaciones e influencias, sus grados de afección.

- Descripción y control de los bienes *Habús*, su administración.

- Tierras *Majzen*, si existen. Aunque en tiempos de la República y del levantamiento de Abd el Krim el Jatabí fueron vendidos y su propiedad distribuida dentro de la comunidad.

- Gestión del *Tolb* y pago de la *dia* por parte del homicida⁷⁶.

Los **Informes de Cabila** eran consecuencia de los datos recabados sobre el terreno, al cumplimentar los cuestionarios suministrados por la AC. Estos Informes, son documentos que los OI estaban obligados a rendir periódicamente a la superioridad de la DAI⁷⁷ de la que dependían directamente. Eran informes que ilustraban el estado real

⁷⁶ A.G.A., 81/12687, 33, p.28.

⁷⁷ Hay que aceptar cierta flexibilidad en el uso del acrónimo porque, a veces, no corresponde exactamente con el nombre completo que esa institución tenía en ese momento.

de la cabila a la que se referían, remarcando la situación objetiva de la misma y las variaciones que habían podido ser observadas, con las expectativas estimadas sobre lo que podría suceder en el corto plazo. El método seguido no era otro que el de una observación participante y activa, de gran intensidad, próxima, diaria y profunda.

La estructura de estos documentos informativos varió significativamente a lo largo del tiempo que duró la presencia española en el Protectorado, desde los relativamente desestructurados del primer período, hasta los estrictamente definidos del último. En algunos de los documentos de esta clase, que hemos tenido la oportunidad de revisar en el AGA, el propio soporte físico que contiene la información está formateado de imprenta dejando los huecos oportunos para las aportaciones del Interventor. Al dejar los espacios previamente definidos, está claro que su desarrollo debería ser relativamente escueto. En otros (la mayoría), el espacio disponible es flexible y no predeterminado lo que da lugar a interpretaciones más libres y especulativas.

Mientras los **Informes** del primer período perseguían especialmente disponer de un conocimiento de la cabila, en lo referente a su capacidad y disposición para generar y mantener vivo el conflicto armado, los **Cuestionarios**, que se implantaron a partir de la rendición de las cabilas y la entrega de las armas, tenían un carácter y una estructura diferentes. En estos últimos, se buscaba más el conocimiento y penetración social, cosa que debería venir facilitada por la proximidad de la gestión administrativa diaria. Con el paso del tiempo, la composición de los informes remitidos fue adoptando estructuras más evolucionadas y ajustándose a un procedimiento más normalizado. En 1952 se editó el *Cuestionario para un estudio económico-social de las cabilas* cuyo cumplimiento facilitaba la recolección de los datos requeridos para la ejecución de los informes. Además, las Intervenciones publicaron *Vademecums* que contenían numerosos datos de carácter económico, demográfico y otros.

El documento **Memoria de Kabila** fue el principal soporte de información periódica acerca de la misma. El formato y contenido sufrió algunas alteraciones, aunque en todas ellas mantuvo el núcleo principal y la intención funcional del

documento. En los últimos tiempos del Protectorado, debía contener información sobre los siguientes apartados:

- NOMBRE DE LA KABILA
- SITUACIÓN GEOGRÁFICA
- EXTENSIÓN Y LÍMITES DE LA KABILA
- NÚMERO DE FRACCIONES Y SU DENOMINACIÓN
- YEMAS Y POBLADOS DE CADA FRACCIÓN
- FISONOMÍA GENERAL DEL TERRENO
- NÚMERO DE HABITANTES CALCULADOS A LA KABILA, IDEM A CADA FRACCIÓN O TULUD
- ORIGEN ETNOGRÁFICO Y LENGUA DE LOS HABITANTES
- PRINCIPALES MEDIOS DE VIDA DE LA KABILA
- INDUSTRIAS
- RELACIONES MERCANTILES CON LAS DEMÁS KABILAS VECINAS
- RELACIONES Y SITUACIÓN DE LOS ZOCOS DE LA KABILA
- AUTORIDADES
- PERSONAJES MÁS IMPORTANTES A PARTE DE LAS AUTORIDADES
- RESUMEN HISTÓRICO DE LA KABILA Y SU FECHA DE SUMISIÓN

En cierta forma, estos apartados podrían ser juntados de acuerdo con la afinidad y dependencia del contenido que tratan. Así, consideramos oportuno proponer las siguientes agrupaciones:

I. DENOMINACIÓN Y DESCRIPCIÓN. Como puede verse, en los tres primeros apartados se daba información sobre la situación física del territorio ocupado por la cabila. De un informe al siguiente, podría parecer algo redundante dado que con el nombre de la misma ya se podía suponer toda esa información. De hecho, en bastantes ocasiones la definición física del espacio ocupado por la cabila varió hasta acomodarse a la realidad de una composición más homogénea. En un principio, partidas de poblaciones que se habían adscrito a una determinada cabila por razones de situación geográfica resultaron más afines a las de otra vecina, normalmente por razones de pertenencia grupal o de linaje. Es ésta, seguramente, la causa por la que vemos repetida esta información en distintas Memorias y comprobado que, en efecto, se producían cambios de los cuales haremos algunas advertencias.

II. COMPOSICIÓN Y DISPOSICIÓN. Los tres siguientes apartados: número y denominación de las fracciones, poblados en cada una de ellas y fisonomía del terreno, se pueden agrupar bajo un mismo enfoque en el que los conceptos de *fracción*, *yemaa* y *duar* se ocupan de la composición estructural de la cabila que se extiende sobre el terreno que se describe posteriormente. Estos son conceptos que a veces han dado lugar a falsas interpretaciones especialmente cuando por algunos estudiosos se pensó que el número de ellas era fijo o, en el caso de que no fuera fijo, que tendía a ser un número determinado. Algunos sociólogos y geógrafos con inquietudes antropológicas, que se han tenido la oportunidad de acercarse al estudio de la organización social y administrativa de la Cabila, daban por sentado que el Interventor creía que la misma debía tener cinco *joms* (fracción) y que cada *jom* se dividía forzosamente en cuatro *rba'a*⁷⁸.

Nada más lejos de la realidad y nadie mejor que el propio Interventor tenía conocimiento de ello. El número de fracciones era variable y venía influido por varios factores, entre otros: por el tamaño de la propia cabila, por el número y disposición de los *duar* presentes en la misma y por la manera en que estos *duar* quedaban distribuidos y agrupados sobre el territorio, en función de sus mutuas capacidades de intercomunicación. Era más bien una división política influida fuertemente por las circunstancias físico geográficas pero también familiares y de carácter defensivo.

III. POBLACIÓN Y DEMOGRAFÍA. Los dos siguientes apartados estaban enfocados al mejor conocimiento del número de habitantes de la cabila, al origen étnico de los mismos y a la lengua hablada por ellos de forma mayoritaria. Si bien se puede considerar que estos datos etnográficos eran bastante pobres para poder realizar estudios demográficos de cierta calidad, hay que tener en cuenta que el fin primero perseguido por la administración colonial era el conocimiento y el control de la evolución de la población en un determinado territorio. Con los datos que se solicitaba se disponía de suficiente conocimiento para la gestión del territorio en los términos en que se proponía hacerlo la Administración española (dotaciones

⁷⁸ Mateo Dieste, "La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social" en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, Ángeles Ramírez y Bernabé López García (eds.) alboranbellaterra, Barcelona, 2002, p.126.

de servicios educativos, sanitarios e infraestructuras pero, especialmente y de forma soterrada también influencias larvadas, niveles de adscripción al *Majzen* y a la Administración colonial del Protectorado y seguridad en general).

IV. ECONOMIA Y DESARROLLO. Los cuatro apartados siguientes están más enfocados al tratamiento de la información sobre los aspectos pertenecientes a la antropología económica de la cabila, pues tratan de los recursos de la misma, su distribución y potencial económico, capacidad de autosuficiencia, gestión de excedentes en los zocos e intercambio de bienes con las cabilas vecinas. Es evidente el contenido etnográfico de todos estos epígrafes pero el mayor interés que el conocimiento de los mismos tenía para las autoridades españolas había que buscarlo en su intención por conocer el grado de *equilibrio* en el que se desenvolvía la vida en la cabila.

En la **Memoria** de la cabila de BENI SAID de noviembre de 1926, que hemos comentado antes, la cabila figuraba con un zoco el de *Sabt*. En la de julio de 1928 aparece con tres zocos lo que consideramos que confirma la variabilidad de la actividad, del espacio y de la composición de la misma. Esto es algo que sucede en los primeros tiempos siguientes a la finalización de las hostilidades y que, al extenderse a otras cabilas del Rif nos confirma que hubo un período de acomodación y restructuración con respecto a las primeras impresiones territoriales. Es posible que la causa de ello tenga que ver con intereses políticos y de seguridad militar, lo cual, en ese hipotético caso, tal vez nos estaría alejando de planteamientos respetuosos con la configuración tribal originaria.

V. POLÍTICA Y AUTORIDADES. Los tres últimos conceptos estaban dedicados a las autoridades locales, no hay que olvidar en ningún caso que la autoridad última era la del *Majzen* y que, la misma, estaba depositada en las personas que ostentaban los cargos de su administración. La Intervención española a través de los OI's no era otra cosa (al menos en el terreno de lo teórico) que la supervisión del ejercicio del poder administrativo indígena. La información acerca del número de fusiles recogidos (por entrega voluntaria) y requisados (por la fuerza) fue una información que desapareció rápidamente de la Memoria correspondiente,

habida cuenta qué, ejecutado el desarme hasta casi su totalidad, no era cuestión de repetirlo una vez que se era consciente de haberlo conseguido.

En la citada Memoria de BENI SAID, de julio de 1928, se hace una especial descripción sobre las cofradías y las autoridades gubernativas (*kaid*, dos *jalifas* y treinta y cuatro *chiuj*) con sus nombres respectivos. También se describe y nomina a las autoridades judiciales y administrativas, las posiciones militares españolas con sus dotaciones respectivas y las de la *mehala*⁷⁹, junto con un detalle sobre el resultado del desarme de la kabila que produjo 1392 fusiles retirados e intervenidos. El documento viene formateado y normalizado, con los espacios respectivos para mecanografiar la información que se requiere en los mismos. Hay algo que no deberíamos dejar pasar por alto y son los comentarios sobre las cofradías en un espacio de principal contenido militar y de seguridad, el significado y la incidencia de esto lo veremos con mayor extensión en el capítulo correspondiente. Algo parecido sucedió con el epígrafe informativo acerca de la fecha de sumisión de la misma.

Los condicionantes epistemológicos⁸⁰ de la denominada paraetnografía militar (sic), a los que hace alusión el texto referido, sólo son condicionantes en la medida en que los propios escritos son considerados por el autor como etnografías, en mayor o menor grado. El sociólogo catalán se lamenta del sesgado conocimiento del territorio que cree ver en los escritos de los Interventores y que esta circunstancia sea compartida por la mayoría de los autores militares; también se lamenta de las dificultades lógicas que presentan los problemas especulativos del africanismo español⁸¹, argumento que no he logrado entender correctamente.

Una vez más, si bien los informes de kabila de los Interventores, no eran lo que estrictamente podría calificarse como etnografías, sí constituían una fuente excelente de información secundaria o auxiliar, especialmente a la hora de ser utilizados para realizar estudios etnográficos sobre estas tribus rifeñas, cosa que es lo que hizo Hart al identificarlos y utilizarlos como tales. Otra cosa son los estudios sobre la sociedad marroquí que algunos interventores militares, llevados de su curiosidad, preparación y

⁷⁹ Tropa regular marroquí con mandos españoles.

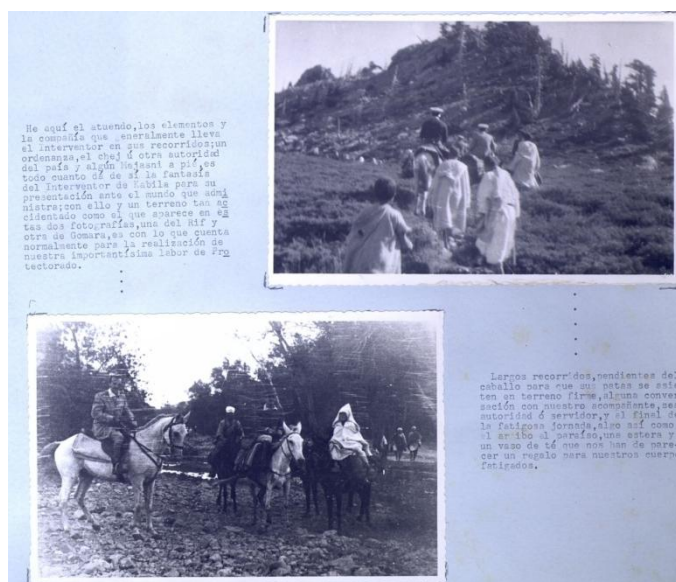
⁸⁰ En el sentido de los fundamentos del conocimiento que contienen los documentos llamados informes de kabala, así es como yo lo entiendo.

⁸¹ op. cit. p.116, me refiero a las aporías que cita.

celo pudieran haber desarrollado a título más o menos particular. En estos últimos, sí resultan más visibles y evidentes las intencionalidades de contenido etnográfico.

El Recorrido a Caballo. Otro soporte documental de información periódica sobre el territorio, su cultura, sus circunstancias y sus pobladores, lo constituían los Informes de Recorridos. Su periodicidad era variable, valga la incongruencia, pues si bien se recomendaba que se llevaran a cabo cada cierto tiempo determinado, en realidad, éste variaba dependiendo de circunstancias que podían motivarlo. Para los instructores de la AI, las principales armas del Interventor eran: el caballo y el sentido común. Con ésta última: la paciencia y el trabajo, la afición a éste y el conocimiento del idioma y de las costumbres de los protegidos. El Tratado de Protectorado asignaba, a la autoridad española responsable, la función principal de controlar a la autoridad máxima de la *kabila* que era quien gobernaba a los kabileños, el *caid*. Para esta labor, necesitaba conocer a estos, sus casas, sus costumbres, sus relaciones, sus terrenos, sus necesidades, sus dependencias, etc.; todo esto, era una tarea a realizar en un territorio con la población dispersa sobre el mismo y para ello se sirve del caballo⁸².

Conocer los límites de su jurisdicción e intervenir, son las dos actividades en las que podría sintetizarse el trabajo y la función del OI. Familiarizarse con el terreno para proponer soluciones que faciliten la comunicación y el tránsito. Conocer a las gentes y sus relaciones de dependencia tanto de tipo familiar como de tipo religioso, u otras como aquellas correspondientes a alianzas coyunturales o estables. Cuantos más recorridos haga el *murakeb*⁸³ mejor para el servicio y su eficacia. Conocer la *kabila*, los habitantes, las aguadas, los bosques, la agricultura, los lugares, los propietarios, los *fokaha*⁸⁴, los



⁸² AGA. 81/12699.111.24, "Los recorridos". Forma y procedimiento de realizarlos.

⁸³ *Murakeb* es el Interventor.

*tolba*⁸⁵, los notables y lo que es más importante: qué necesitan, cómo piensan, quienes son problemáticos y quienes por el contrario muestran afinidad y pueden ayudar a la Oficina. El solitario camino, lejos del *caid* y sus servidores, es el mejor lugar para recibir información y discretas confidencias⁸⁶.

El **recorrido** debe ser frecuentemente a botasilla. El Interventor debe estar listo en todo momento para salir con el equipaje imprescindible que cabe en un morral: el cepillo de dientes, la *yil-laba* de agua, el bicarbonato, unos pitillos de reserva, el peine y ¡al campo!....Es muy importante ver en estas recomendaciones prácticas, que la Academia inculca con la instrucción en el Oficial, el valor que se da al contacto directo con la población y al conocimiento del indígena en todas sus facetas posibles y en sus relaciones sociales. Si bien se puede pensar que estas iniciativas tienen un fin distinto al del conocimiento antropológico, por el propio conocimiento en sí, es evidente que para lograr el fin que se propone es preciso echar mano de herramientas que contienen en su seno una cierta naturaleza de esencia antropológica. Son estas herramientas en acción, cuando se ponen en uso y se desarrollan, las que dan lugar a las pequeñas etnografías que, bien por sí mismas de manera independiente, bien agrupadas por objeto y tema tratados, adquieren un valor etnográfico de suficiente interés académico⁸⁷.

Alguna de las recomendaciones contenidas en estos procedimientos de instrucción académica son pequeños tratados de cortesía que encierran un conocimiento de las particularidades culturales de la población administrada. Con respecto a los modos de efectuar el **recorrido**, se recomendaba que era preciso tener en cuenta que los visitados iban a subvenir los gastos de hospitalidad con cargo a la *muna*⁸⁸. Conociendo la costumbre cultural de estos pueblos y la reciprocidad que siempre esperan de su reconocida hospitalidad, el Interventor debe identificar la parte

⁸⁴ *Fokahaplural* de *fakih* es el maestro de la escuela.

⁸⁵ *Tolba*, estudiantes del Corán.

⁸⁶ Op. cit. "Los recorridos".

⁸⁷ Valgan como ejemplo algunos casos entre los muchos que hemos encontrado en el AGA:

AGA. 81/12694. V-47 "Ejecución de un Recorrido" por el Cpt. Antonio Cielos.

AGA. 81/12699.111.24 "Los Recorridos" forma y procedimiento de realizarlos

AGA. 81/12702.90 "Recorrido por la frontera de Guerruan" por Isaías del Monte.

AGA. 81/12706.71.14 "Recorrido a caballo en la cabila de BENI BU FRAH" por José Gallego.

⁸⁸ *Muna*, es la forma en que solidariamente la *yemaa* reparte los gastos de la hospitalidad que ofrece, es un prorrateo.

de “exceso hospitalario” pues si en todo queda deudor, en esa parte, más principalmente. Debe guardar respeto a todo lo respetable, las recomendaciones ponen especial énfasis en los protocolos domésticos y grupales; la forma de entrar en las casas y acceder a las cortijadas respetando los *zarb*⁸⁹ como propios de las mismas, parar y esperar siempre en su exterior, al tiempo que se hacen físicamente evidentes para que su presencia no sorprenda indebidamente. No precipitarse pues aunque el Interventor no lo sepa, antes de que él llegue todo el mundo del *duar* ya sabe que ha llegado y alguien le dará al *mokaddem* el aviso, quien con toda seguridad estará con la *yemaa* a su espera, si no es época de trabajos agrícolas.

Debe cuidar las formas de sentarse a comer y utilizar los elementos puestos a disposición del invitado, de coger el alimento por uno mismo y de recibirlo del anfitrión que nunca será el señor principal, el cual se mantendrá aparte preocupado y atareado en que todo esté correctamente. La forma en que debe comportarse con respecto a las mujeres a las que no se debe dirigir una mirada directa y jamás hacerlas objeto de fotografías, tampoco hacia la *somaa*⁹⁰ de la *yemaa* o hacia el *siied*⁹¹, son parcelas respetables que deben ser respetadas, conocer el lugar que estas parcelas ocupan en su cultura facilita el comportamiento espontáneo y bien educado. Debe poner atención en las relaciones con el ordenanza y el cuidado de los caballos donde y como deben de comportarse y esperar, en qué casos está permitida la proximidad del ordenanza (siempre un indígena de la *mejzanía*).

El recorrido a caballo es una admirable herramienta de trabajo antropológico, un medio y una oportunidad extraordinaria para el estudio de la sociedad y la investigación de sus costumbres, relaciones y estructuras. La Academia de Interventores se esforzó en construir, con esta actividad funcional del Interventor, un instrumento de investigación cultural adicional de gran valor haciendo hincapié en los distintos detalles que deberían ser observados y recogidos en los preceptivos informes del recorrido. Hemos encontrado múltiples casos, en los documentos investigados, en los que los instructores hacen recomendaciones a los alumnos en este sentido.

⁸⁹*Zarb* es el cercado de chumberas que delimita el espacio doméstico alrededor de la casa, que es íntimo y respetable como propio.

⁹⁰*Somaa* de la *yemaa* o cementerio comunal.

⁹¹*Siied*, es el enterramiento del santón local

La Hoja de Recorrido. En la Academia de Tetuán y después en su período de instrucción en campo, normalmente en Snada, los instructores ponían un importante cuidado en la forma en que los alumnos de la Intervención debían llevar a cabo los recorridos, al final de los cuales tendrían que rendir un informe que estaba ajustado a un formato conocido por Hoja de Recorrido y Visitas⁹². Este documento tenía dos partes: la primera constituía una información escueta y precisa sobre las características del recorrido y la segunda era una aportación más subjetiva sobre las experiencias del alumno y los asuntos que más le habían llamado la atención, siempre de utilidad para el servicio. En el caso de que se pernocte en el *duar* es posible que, antes de la cena, el Interventor sea homenajeado con la presencia marginal del gracioso de la *yemaa*, el *messiahh*⁹³ que procederá a contar alguna *jerafa*⁹⁴.



En el AGA se conserva un número importante de estos informes académicos⁹⁵. Debido a la frecuencia con que los Interventores llevaban a cabo estas actividades y que cada una de ellas daba lugar a un informe, hay que pensar en la cantidad tan enorme de los mismos que debieron de archivar y que ahora se encuentran perdidos.

⁹² En el AGA se conservan algunas Hojas de Recorridos formateadas que servían de guion en la instrucción pero que luego se permitía abandonar de manera flexible.

AGA. 81/12711.111.14 "Hoja de Recorridos" Impreso relleno.

AGA. 81/12711.111.15 "Hoja de Recorridos" Impreso relleno.

⁹³ *Messiahh*, es el cuenta chistes de la *yemaa*, el gracioso que sabe las anécdotas y sucesos y los transmite con gracia y desparpajo.

⁹⁴ *Jerafa* es una anécdota o un cuento.

⁹⁵ AGA. 81/12711 hay varias memorias de "recorridos", también en la caja 81/12706 y en otras.

Aunque la estructura de estos informes se mantuviera, los Oficiales Interventores, ya expertos, fueron adoptando formas y contenidos más libres y acordes con su propia experiencia y personalidad, de manera que muchos de ellos contenían datos de valor etnográfico indudable⁹⁶.

¿Quiere esto decir que, bajo nuestro punto de vista, el Interventor, en general, actuó movido por una inquietud hacia el conocimiento del *ethos* de la población de la kabila? Pues tal vez no siempre, al menos en esos estrictos términos, pero seguramente sí si valoramos los objetivos que generalmente alcanzaba. Si no estuvo extendido un deseo intelectual profundo que les moviera a conocer e interpretar los aspectos morales y estéticos de su cultura y a comprender cuales eran los valores referentes a partir de los cuales la población protegida estructuraba su vida diaria y se planteaba su proyección trascendente, sí lo estuvo la inquietud por conocer cuál era su concepción de la naturaleza, de las relaciones personales en su entorno inmediato y de la propia sociedad en su conjunto. En definitiva, sí hubo una inquietud por conocer su cosmovisión e interpretarla; tal vez no con una intencionalidad profunda y focalizada que le llevara específicamente a ello pero sí como consecuencia de su rutinario trabajo de recorrido.

A menudo, encontramos en la documentación investigada muestras explícitas de incitación a la observación etnológica por parte de los mandos y de los instructores. “No cuesta nada y es curiosa la observación de una reja en una casa, los dibujos en tatuajes, cerámicas, en maderas o pizarras y vuestra simple curiosidad puede, recogiendo datos, prestar muy buenos servicios”⁹⁷, son recomendaciones cargadas de intencionalidad etnológica, dadas al futuro Interventor como actividad que puede y debe llevarse a cabo mientras se realizan las labores principales de la función interventora. La inquietud por el conocimiento etnológico del pueblo bereber rifeño fue algo que estuvo totalmente extendido por todo el conjunto de la comunidad de los oficiales del Servicio de Intervenciones. En el ejercicio de esta actividad, las aptitudes

⁹⁶ La caja 81/12711 contiene una colección importante de estos documentos, entre los cuales: AGA. 81/12711.82.3 “Memoria sobre un Recorrido en BENI AMMART” por el Cpt. García Sancho.

AGA. 81/12711.71.12 “Memoria de Misión a Beni Ugomat” por Benito Santos.

AGA. 81/12711.72.42 “Memoria sobre una Misión Práctica” por Fausto García Sancho.

AGA. 81/12711.111.16 “Informe sobre el Recorrido a Beni Bu Gormat” por el Tte. Juan Buiría.

⁹⁷ Interventor Comarcal Antonio Servera Barceló en su conferencia “Etnografía de Marruecos”, dada en la Academia de Interventores en noviembre de 1947. AGA, 81/12715.15.14, p. 16.

y las actitudes no fueron siempre las mismas ya lo hemos dicho y, por ello, unos obtuvieran mejores resultados que otros, cosa que queda perfectamente contrastado en la multitud de informes que se han conservado a pesar de las vicisitudes contrarias a esta conservación y que ya hemos comentado también. “No os limitéis a hacerle mataduras al caballo en cumplimiento de los frecuentes recorridos que obligatoriamente tenéis que efectuar...,completadlos con el estudio e investigación de todas estas cosas de que os he hablado y haced ostentación del bagaje intelectual que debe poseer el Interventor.”⁹⁸.

⁹⁸ Ibid.

I

TERRITORIO, POBLACIÓN Y CARÁCTER

- I.1. TERRITORIO (pp.83-99)**
- I.2. POBLACIÓN (pp. 99-114)**
- I.3. CARÁCTER (pp. 114-138)**

TERRITORIO, POBLACIÓN Y CARÁCTER

I.1. TERRITORIO

La relación entre las distintas ciencias naturales y sociales es evidente y, en particular, entre la antropología y la geografía quedó suficientemente clara con Franz Boas. En el caso que nos ocupa a nosotros, es de principal importancia establecer de qué forma esta relación tiene influencia en la sociedad bereber del Protectorado español de Marruecos y de qué manera las autoridades responsables de su Administración, en concreto, la DAI y la IA que dependía de aquella, era consciente de ello y de qué forma esa consciencia estaba presente en el ejercicio de su actividad.

El conocimiento geográfico del territorio en sus distintos aspectos, no va a ir dirigido a una utilización militar directa del mismo, aunque detalles como la situación de las aguadas y la de los pasos de quebradas y torrentes pudieran tener un valor en este sentido, sino a una mejor y más eficaz integración del funcionario responsable con el sujeto objeto de su función administrativa. El método utilizado para el estudio de la población, no solo pretenderá objetivos pura y estrictamente demográficos de interés para la Administración española dirigido al control de aquella sino que, también, buscará comprender las relaciones existentes entre ella y el territorio físico sobre el que se asienta así como los condicionantes que influirán en una y otra dirección. Los enfoques desde los cuales se ha llevado a cabo el estudio y descripción del carácter de la población; si de un carácter general identificativo propio y peculiar del conjunto de la sociedad pudiéramos hablar, no solo ha tratado de dar explicación a las características del mismo sino, también, justificarlo cuando se ha encontrado conveniente, al menos esa ha sido nuestra percepción.

El proceso de instrucción en la Academia estuvo siempre presidido por el papel primordial que ocupó el estudio de la geografía humana del territorio en su currículo académico y profesional. La geografía humana, en su conjunto, pero especialmente en

tanto dependiente de la geografía física y económica y consecuencia de la geografía social, política e histórica. El conocimiento del hombre y su territorio, que en esto podría quedar sintetizado el amplio concepto de la geografía humana, fue un objetivo importante de la Academia y de sus profesores e instructores, no solo en lo que respecta a los contenidos teóricos de la disciplina que configuran el soporte escolar del conocimiento sino, también, en los aspectos prácticos que resultaron formados y desarrollados como consecuencia del trabajo de campo que tuvo lugar a raíz del ejercicio de la función interventora.

En todo momento, la labor gestora del Interventor, estuvo condicionada por la relevante inquietud que le producía el conocimiento de los medios materiales de subsistencia de la población y la mejor utilización del suelo a estos fines. Una inquietud que tomó forma con la construcción de embalses y regadíos allí donde fue posible; con programas de nuevas semillas, inseminación artificial y mejora de cabañas, con nuevos aprovechamientos de tierras y con la introducción de nuevos cultivos. Referencias de todo ello las encontramos en los archivos documentales. Aunque debamos de tener presente que la antropología no es geografía, es necesario reconocer el lugar importante que la geografía cultural ha ocupado siempre en el desarrollo histórico de la antropología⁹⁹; en este sentido, es forzoso constatar el interés y la atención que la AI puso en la Geografía cultural de la Zona como materia académica que ayudaba a explicar y justificar a la población del territorio.

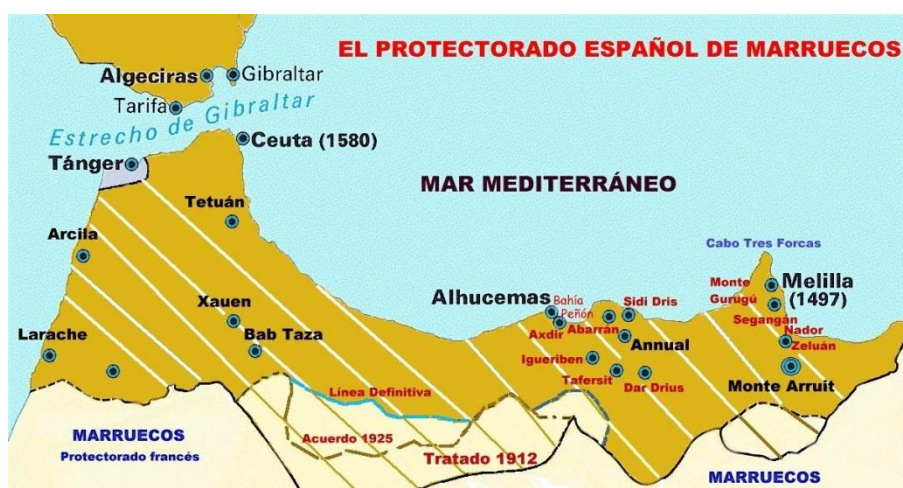
Con esta política formativa, el protagonismo que la geografía toma en el recorrido curricular académico y en los distintos apartados y secciones de los informes periódicos contenidos en: Informes, Cuestionarios, Memorias de Cabilia y Hojas de Recorrido resulta en extremo notorio. La geografía en sus distintas facetas: física, económica, demográfica, social, cultural, política, et., absorbió una parte importante del esfuerzo de formación e información del Interventor.

El territorio que habría de configurar el Protectorado español estuvo inicialmente definido por el Proyecto de Tratado de 1902 que se consolidó en el Tratado de 1904

⁹⁹ Korsbaek, Leif. "La Antropología y el estudio de la Geografía" en *Revista de Antropología*, Mexico, p.71.

donde, de acuerdo con lo que recoge su artículo 2º: “En el Norte de Marruecos, la frontera separativa de las zonas de influencia española y francesa partirá de la embocadura del Muluya y remontará la vaguada de este río hasta un kilómetro aguas debajo de Mecheráa Klila. Desde este punto, la línea de demarcación seguirá hasta el Yebel Beni Hasen el trazado fijado por el artículo 2º del Convenio de 3 de octubre de 1904”.

“En el caso de que la Comisión Mixta de Delimitación, prevista en el párrafo 1º del artículo 4º comprobase que el morabito de Sidi Maaruf depende de la fracción meridional de BENI BUYAHI, este punto sería atribuido a la zona francesa. Sin embargo la línea de demarcación de las dos zonas, después de haber englobado dicho morabito, no pasaría a más de un kilómetro al Oeste del mismo, para ir a unirse al trazado que el párrafo anterior determina”.



“Del Yebel Beni Hasen, la frontera se dirigirá hacia el Uad Uarga, lo alcanzará al Norte de la Yemaa de los Chorfa de Trafraut, aguas arriba de la curva formada por el río y de allí continuará en dirección Oeste por la línea de las alturas que dominan la orilla derecha del Uad Uarga hasta su intersección con la línea Norte Sur definida en el artículo 2º del Convenio de 1904. En esta parte de su transcurso, la frontera seguirá lo más estrechamente posible el límite Norte de las tribus rifeñas del Uarga y el límite Sur de las que no sean ribereñas, asegurando una comunicación militar no interrumpida entre las diferentes regiones de la zona española”.

“Remontará enseguida hacia el Norte, manteniéndose a una distancia de 25 kilómetros por lo menos, al Este del camino de Fez a Alcazarquivir por Uazan hasta encontrar el Uad Luccus, cuya vaguada bajarán hasta el límite entre las tribus de SARSAR y TLIG. Desde este punto, contorneará el Yebel Gani, dejando esta montaña en zona española a reserva de que no se construyan sobre ella fortificaciones permanentes. En fin, la frontera se unirá al paralelo 35° de latitud Norte, entre el aduar Mgaria y la Marya de Sidi Selama y seguirá este paralelo hasta el mar”.

Sin que todavía se hubiera llegado aún a consolidar definitivamente el límite señalado anteriormente, para terminar con la insurrección de Abdelkrim, fue necesario establecer y pactar una colaboración militar con Francia. Durante este período final del conflicto y, a tal efecto, se señalaron las zonas de actuación de cada ejército y se delimitaron de manera provisional, sin perjuicio de llegar a una determinación definitiva el día que la entonces zona limítrofe rebelde fuera reducida y dominada. Este acuerdo tuvo lugar el 25 de julio de 1925. Las necesidades de la guerra impusieron los Acuerdos provisionales de 1925 y 1926 que no modificando el Tratado de 1912 permitía una ocupación temporal por parte de los franceses de una serie de territorios asignados a España, ocupación que se mantendría efectiva hasta casi los últimos años del Protectorado¹⁰⁰.

Con lo dicho anteriormente se quiere poner de manifiesto que el Territorio inicialmente previsto para ser administrado por las autoridades españolas ejerciendo las funciones de Protectorado, sufrió modificaciones en convenios posteriores y en el definitivo del Tratado de 1912 ya había quedado muy reducido con respecto a los primeros acuerdos. Las autoridades responsables de la formación de los Oly la propia Academia pusieron especial interés en la definición y conocimiento del territorio como soporte físico de la población administrada. Es muy significativo el número de trabajos descriptivos del mismo, que han sobrevivido entre los pocos documentos que se han conservado referidos a la actividad de la DAI.

¹⁰⁰ AGA. 81/12700.105.15, *Geografía Física*. Documento académico descriptivo del territorio del Protectorado.

Los relieves montañosos del Rif Central constituyen una barrera que aísla, prácticamente a toda la región, del corredor atlántico occidental y del sur oriental. Región, ésta última, a la que se accede a través del pasillo montañoso de Taza¹⁰¹ y otros en la comarca de BENI AMMART. Solamente la vertiente noroeste de las montañas rifeñas y algo hacia la franja mediterránea, presentan niveles pluviométricos de entidad, similar a los que se tienen en la costa norte atlántica del territorio. El clima es continental en el centro del territorio, con inviernos rigurosos



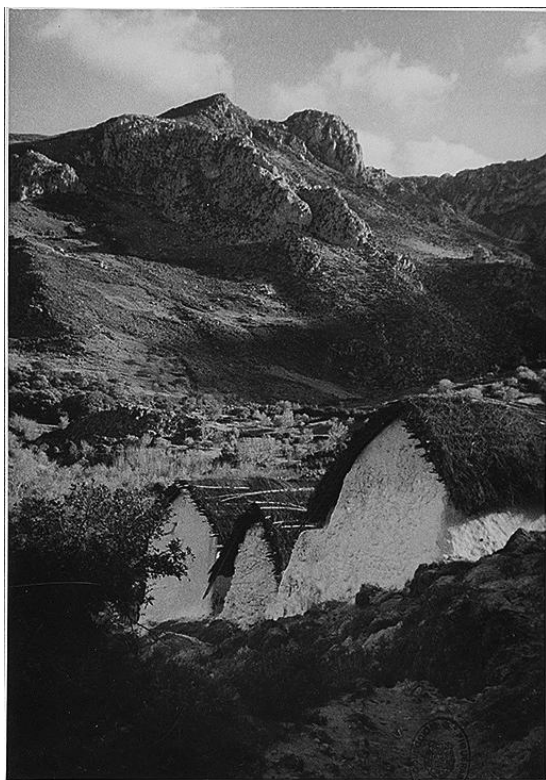
y veranos muy cálidos, los suelos son débilmente evolucionados, de perfil poco profundo y poca o inexistente materia orgánica. Los terrenos cultivables son escasos y el crecimiento de los vegetales es lento e insatisfactorio. Las lluvias irregulares y, a veces, violentamente torrenciales son la causa directa del deterioro del suelo agrícolamente aprovechable el cual, paulatinamente, va quedando limitada a los espacios inmediatos a las riberas de cauces y ramblas, que se muestran generalmente secos.

El medio es muy frágil, con un avanzado estado de degradación de la cubierta vegetal, allí donde ha podido mantener su presencia a duras penas. Con lo dicho sobre la física de la geografía del Protectorado se puede aceptar una división natural del mismo que dejaría definidos claramente tres espacios geográficos diferenciados. Esta división natural dejaría clasificado el territorio en una zona oriental formada por grandes estepas semidesérticas sobre la que se llevará a cabo una intensa política de apertura de terrenos con granjas y cultivos; una zona central especialmente montañosa que recibirá muy pocos proyectos de innovación agrícola y una zona occidental de influencia atlántica con pequeños macizos montañosos donde la calidad de las tierras de cultivo centrarán la atención de Autoridades y colonos españoles.

¹⁰¹ Este pasillo será cuidadosamente estudiado por las autoridades españolas desde un punto de vista geográfico dada su importancia estratégica para el territorio del Protectorado, menciones al mismo aparecen con frecuencia en la documentación que se ha conservado.

Según Ibn Jaldun los bereberes ocuparon el Mogreb desde los tiempos más remotos viviendo en casas o en tiendas de pelo de camello y también en chozas de ramajes y cañas, de acuerdo con la zona concreta del mismo. El Comandante Beneitez nos dice que trazando una línea desde Targuist hasta la costa mediterránea más próxima, ésta, separa la Zona en dos partes que se diferencian en costumbres y viviendas: hacia el oeste se encuentra una tendencia a poblar en viviendas agrupadas y hacia el este la tendencia sería hacia las viviendas separadas, más a oriente se encuentran instalados los pueblos con tendencia al nomadismo que ejercen sobre territorios predesérticos en los que abundan los camellos y las gacelas¹⁰².

De acuerdo con lo que afirma Beneitez, vemos que en el límite oriental de la



región de Gomara que coincide con la línea imaginaria que él define antes, en general y salvo el núcleo urbano de Xauen y el incipiente poblado de Puerto Capaz, la población se asienta en pequeños grupos habitacionales típicos de la zona central; son construcciones rudimentarias con muros de piedra y barro que tienen el techo a unos dos metros del piso, con vigas de palo bruto sin labrar y cubierta de ramas entrelazadas selladas con barro y todo muy blanqueado. Las casas son de pocas habitaciones, generalmente de tres, que abren al patio central interior. El mobiliario es prácticamente inexistente, predominan las esteras y las alfombras,

muy raramente hay un arca que viene a denotar un estatus o una pretensión a veces justificadas.

En esta región de Gomara, a partir del momento en que se cuenta con medios de fortuna suficiente, hay una cierta tendencia a incorporar detalles constructivos y

¹⁰² AGA. 81/12753.278., "La población en la Zona española del Mogreb" del Comandante Beneitez, pp.9-11

formas típicas de las construcciones españolas del sur, cosa que se hace muy evidente en las casas urbanas de Xauen. En edificaciones importantes, tales como *zauias* y mezquitas, esto último es más frecuente y evidente. Los grupos de casas forman *duares* dispersos que se configuran en función de la disposición del terreno, rompiendo su tradicional individualismo que les hace preferir casas independientes y alejadas unas de otras. Los poblados y *duares* están unidos por caminos de herradura¹⁰³.

La población del territorio, especialmente la de la zona central o propiamente el Rif, procede de los antiguos pobladores identificados como bereberes, descendientes de las grandes familias Senhaya y Zenetas. En las zonas oriental y occidental atlántica, la presencia de otros troncos bereberes y la influencia árabe son muy significativas, especialmente esta última. La gran influencia de la invasión de los árabes *Hilaien*¹⁰⁴, contribuyó a modificar sustancialmente los usos, costumbres y carácter de los nativos, transformando sustancialmente la vida del bereber al serle impuesta su religión y su lengua. Estos factores de influencia tuvieron menor impacto en la zona central o Rif, donde la población original se mantuvo menos impregnada y más fiel a sus usos y costumbres autóctonos.

La densa población, que en la zona central del territorio alcanza los 65 habitantes por kilómetro cuadrado, muestra que ésta vive diluida y mimetizada en el medio, a pesar de que éste sea eminentemente montañoso. El entorno geográfico es algo más denso en población, entre los meridianos de Uxda y de Xauen y entre el Mediterráneo y el Uarga. Antes de la ocupación militar que siguió al conflicto con Abdelkrim, no existía ni una sola ciudad ni siquiera un núcleo urbano comparable con el pueblo más modesto¹⁰⁵. La excelente conferencia sobre los datos históricos de los poblamientos dada por el Tte. Coronel Sánchez Pérez, es un trabajo etnográfico remarcable que aporta luz sobre las características particulares de la forma de poblar el territorio por los bereberes de la zona del Protectorado español.

¹⁰³ AGA. 81/12683.6, Estos datos descriptivos están tomados del ensayo etnográfico sobre la cabila de BENI ERZIN, que contiene este tejuelo.

¹⁰⁴ *Hilaien*. Grupo árabe procedente del Yemen.

¹⁰⁵ AGA, 81/12709.64.1, "Datos históricos sobre ciudades rifeñas", conferencia dada en la Academia por el Tte. Coronel Andrés Sánchez Pérez, en 1944.

Según nos pone en evidencia el citado Interventor, en el momento en que da la conferencia en el ámbito formativo de la Academia, los rifeños viven todavía en régimen de cortijadas, de alquerías o de “alcarrias”, por emplear términos próximos y familiares. Sin embargo, a pesar de los pareidos, la realidad de su forma de poblar viene determinada por elementos condicionantes que no se encuentran en los poblamientos similares peninsulares, por razón de las implicaciones derivadas de la configuración social distinta y particular que los condiciona. Siguiendo el citado trabajo etnográfico, que se centra sobre unas determinadas cabilas del territorio, consideramos que sus conclusiones son prácticamente válidas para toda la extensión del mismo pues las pocas diferencias que podemos encontrar en otros lugares más alejados, en oriente y occidente del mismo, se pueden considerar como matices que en nada alteran y menos invalidan su conclusión.

En la cabila, cada *yemaa* de un poblado o conjunto de *duares*, representa una agrupación de familias de una u otra forma relacionadas que se asientan de manera

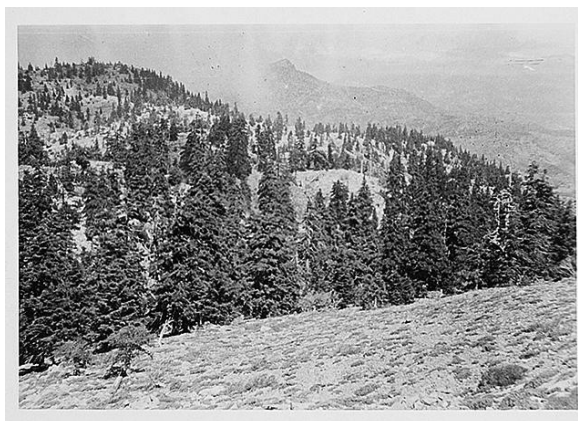


dispersa sobre una extensión importante de terreno. Las viviendas suelen disponerse separadas unas de otras guardando una distancia que raramente es menor de los trescientos metros. Esta es una distancia que viene a identificarse con el radio vital, considerado como una

distancia subjetiva de exclusión. Es el espacio de supervivencia independiente, mínimo para poder desarrollar la vida familiar sin entrar en conflicto con otros por razón de una vecindad incómoda. El hecho de venir de un pueblo inicialmente nómada ganadero que pasó de este modelo al de sedentarización, puede que fuera una de las razones que impusieron esta forma de poblar que con el tiempo se asumiría como propia y consuetudinaria. La sedentarización requirió, en el mejor de los casos, la disposición de un terreno próximo a la vivienda familiar y alrededor de la misma donde se dispusiera de los elementos familiares de sustento.

“Las casas tachonan las campiñas, los valles y las terrazas fluviales; se encaraman en los montes o se asientan en lo alto de los alcores, graciosamente desparramadas «como las estrellas en el cielo»,- dicen los del país”¹⁰⁶. Cuando la bondad de las tierras o la abundancia de agua lo permiten, las agrupaciones de alquerías se hacen más numerosas y densas pero no llegan a formar núcleos habitables tales como nosotros los entendemos. En las zonas occidentales de la Yebala y el Habt, aunque su extensión es mucho menor, se encuentran las principales ciudades, ya existentes desde tiempos remotos como: Tetuán, Tánger, Larache, Xauen, Arcila, Alcazarquivir y Uazan.

Sorprende e interesa la forma en que ha sido llevada a cabo esta cuidadosa dispersión de las viviendas familiares sobre el territorio, conservando sus características principales, no solamente en lo que respecta a los detalles tipológicos y dimensionales de la propia vivienda sino a los del terreno que la rodea. También el hecho de que todo ello se vea repetido por valles y quebradas, laderas de montañas y zonas ribereñas a ríos y ramblas. Todo ello en territorios apartados los unos de los otros, pertenecientes a cabilas muy distintas y muchas veces guerreramente enfrentadas entre sí. Hay algo común que parece ser la causa que produce este resultado sorprendente y el primer pensamiento nos lleva a tratar de encontrar un elemento de carácter determinista que lo justifique, una causa previa que lo ha condicionado irremediabilmente.



Esta pretendida ausencia de azar en la cadena causa-efecto que da lugar a la disposición distribuida y regularmente dispersa de las viviendas unifamiliares de la población, es el suceso concreto que en su momento activó el interés por investigar un potencial determinismo geográfico aunque, como veremos, no sea esta la única causa del resultado que observamos. Sin duda, por recurrente en los documentos, esta peculiaridad en la forma de poblar fue motivo de interés por parte de los OI. Respecto

¹⁰⁶ AGA. 81/12709.64.1

a nosotros mismos, no podemos dejar de sentirnos muy interesados por un fenómeno tan característico de estas tierras bereberes del norte de Marruecos.

Creemos que la sociedad del Protectorado y de una manera especial la de las regiones centrales que son las que, de forma más resaltada, presentan estas peculiaridades que nos sorprenden, como sorprendieron a los OI, se puede estudiar desde una perspectiva espacial en base al paisaje que han construido a partir de su asentamiento en el territorio y muy particularmente a partir de la desaparición de las agrupaciones urbanas que de manera muy primaria y elemental pudieron existir antes del siglo XVI. Creemos, también, que este estudio puede hacerse desde dos enfoques principales, tal vez de la misma dirección pero de sentidos opuestos: por un lado, a partir del presupuesto de que la geografía condiciona a la sociedad llevándola a un modo de establecerse sobre el territorio; por otro lado, en que es la sociedad la que configura el paisaje a partir de presupuestos que conforman su cultura. Como una derivación de lo anterior, procedería investigar el impacto del paisaje sobre el tipo poblacional, sobre las relaciones humanas, sobre las actividades con el medio y, en definitiva, el tipo de sociedad que se desarrolla como consecuencia de estos condicionantes.

Los autores de finales del siglo XIX y primera mitad del siguiente, presentaron una tendencia a considerar que el medio físico era determinante a la hora de configurar la sociedad que se asienta sobre él, debido a las condiciones que éste impone, de modo que el desarrollo socioeconómico y cultural acaba siendo un resultado de aquellas. Considerando a Friedrich Ratzel como un introductor de estas doctrinas¹⁰⁷, si bien podrían justificarse en según qué casos, no podemos aceptarlas como válidas en la región del Protectorado que estudiamos, tal y como se encontraba al comienzo de su instauración en 1912 y tal y como se dejó al final en 1956. Las propuestas de Ratzel son asumidas y desarrolladas por Ellen Churchill Semple¹⁰⁸ que las lleva a un punto en el que las conclusiones pueden considerarse como extremas. Otros autores han pensado en la existencia de un determinismo climático, en el sentido de

¹⁰⁷ Ratzel, Friedrich. *Anthropogeographie*, en español *Las razas humanas*. Muntaner y Simón, Barcelona, 1888.

¹⁰⁸ Semple, Ellen Churchill. *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthro-geography*. Holt, New York, 1911.

que allí donde el clima no ha sido favorable, las condiciones de desarrollo socio cultural y económico de las sociedades instaladas ha sido muy pobre¹⁰⁹.

Para Ratzel, hay una relación causal entre las características del ambiente y la vida social y cultural de la población que lo habita. En el segundo volumen de *Las razas humanas* el planteamiento determinista sobre la distribución de los pueblos en el territorio, adopta un discurso menos contundente dando entrada a factores de naturaleza evolucionista y difusionista. Frente a esta propuesta de base determinista, Lucien Febvre, a través de lo que llamó análisis histórico de la evolución de las agrupaciones humanas, defiende que «el geógrafo debe auxiliarse en los documentos; pero lo que debe pedirles no es que le informen sobre el papel del suelo en esta evolución, ni sobre la influencia que las condiciones geográficas han podido ejercer en el transcurso del tiempo sobre los destinos y la historia de los pueblos; sino más bien, que le ayude a determinar qué acción han podido ejercer los pueblos sobre el medio. Esto serviría para explicar los fenómenos geográficos de los que el hombre ha sido testigo o artífice, en este sentido, es indispensable estudiar con ayuda de los documentos lo que significa estudiar la evolución del paisaje desde el pasado¹¹⁰.

El caso es que haciendo caso omiso de las ciudades existentes en los llanos occidentales del territorio y los pequeños núcleos con incipientes características de urbanos en el centro y el oriente del mismo principalmente los que se van creando al amparo de la acción española, la forma general de poblamiento es el disperso en unidades familiares más o menos alejadas unas de otras pero con intención de formar una agrupación mínima denominada aduar *oduar*. Esta característica poblacional será algo que no dejará de preocupar a las autoridades de la DAI, preocupación que es trasladada a la Academia de Interventores siendo objeto de su estudio en las áreas de Geografía Física, Humana y Social.

Interesa conocer los mecanismos de interrelación y actuación del hombre sobre el territorio y los condicionantes que impone éste sobre las decisiones de aquél en su mecánica de acomodación al medio. ¿Existe algún tipo de determinismo geográfico al

¹⁰⁹ Huntington, Ellsworth. *Civilización y Clima*. Revista de Occidente, Madrid, 1942.

¹¹⁰ Febvre 1955. Nota recogida de Leif Korsbaek en “La Antropología y el estudio de la Geografía” en *Revista de Antropología*, México, p.69.

respecto? Según Febvre «un pueblo debe vivir sobre el suelo que ha recibido del destino, debe morir en él y someterse a su ley»¹¹¹ pero mantiene también que el que estudia la acción de las condiciones geográficas sobre las estructuras de los grupos sociales corre el peligro de perderse, es decir, el que atribuye un valor fundamental a las condiciones geográficas en el desarrollo y la configuración social y cultural de un pueblo, se equivoca. Sin embargo, parece razonable pensar que el paisaje en el que se enmarca los núcleos de población queda muy afectado por la acción del poblador al disponer sus viviendas en la manera en la que lo hace. El hombre actúa sobre el medio dando a éste un aspecto peculiar y propio.

Para el Interventor de la cabila BENI IDER en el corazón de Yebala, la situación de los poblados viene definida por cinco factores determinantes: la proximidad de las



aguas; la protección frente a los vientos reinantes; la situación de los terrenos de labor o pastoreo del propietario; el alejamiento de las torrenteras y las defensas naturales. En mayor o menor forma estos condicionantes habrán influido en la selección del lugar para asentar un poblado o *duar*. No es de extrañar

que, al estar presentes tantos factores no pueda haber en los emplazamientos formas regulares ni simetría alguna, siendo esta una de las razones por las que las casas se encuentran separadas y sin ninguna relación entre sí¹¹². En esta cabila la elección de los asentamientos para los poblados siempre se hizo por condicionados familiares y de defensa de manera que fueron creándose por unidades pertenecientes a un mismo clan familiar y se ubicaron en lugares fácilmente defendibles. Los habitantes de esta cabila son especialmente guerreros, lo que les ha llevado a estar en pelea continua no solo contra otras cabilas sino entre sí. Creemos que en la medida en que los asentamientos vienen configurados por un solo clan familiar existe la tendencia a que sea el factor defensivo el que más prime en la elección del lugar, llegando a ser tan importante como el de la proximidad al agua.

¹¹¹ Febvre, Lucien. "La tarea actual: Métodos biológicos, métodos geográficos" en Claude Cortez (comp.) *Geografía histórica*. Instituto Mora, México, 1991, p.25.

¹¹² AGA. 81/12673.4.1 Ensayo informe sobre el carácter de sus habitantes, sus viviendas y costumbres. Cabila BENI IDER por su Oficial Interventor Julio Luis González García.

Es evidente que la forma en que los bereberes del Protectorado pueblan el territorio que habitan es una expresión de su realidad social y de su hecho cultural, expresa una manera de ser en sociedad representando detalles de la estructura que los rige y condiciona. La Intervención Militar creyó ver en estos poblamientos, extremadamente distribuidos y dispersos, estructuras sociales subyacentes y la causa de muchas de las facetas de la forma de ser y comportarse qué, el pueblo bereber del Protectorado mantenía en su seno. De hecho, y como ya hemos dejado dicho, en la Academia primó sobremanera el conocimiento de la Geografía Física del Territorio y de la Geografía Humana, planteado el estudio de ésta, no tanto desde un punto exclusivamente demográfico como desde un punto de vista de asentamiento poblacional y su incidencia sobre el modelo social de la población.



Con respecto a los criterios que influyeron a la hora de optar por la agrupación o la dispersión de las viviendas sobre el territorio, el Teniente de Artillería Muñoz Lasarte muestra tener criterios que expone y justifica en un brillante trabajo etnográfico sobre las cabilas BENI ZIAT y BENI BUZRA¹¹³. Para él, el imperativo del relieve orográfico crea condiciones específicas a las que no han podido sustraerse los nativos: donde el suelo es quebrado y abrupto las casas se han agrupado asentándose en cumbres y laderas, materialmente apelotonadas formando núcleos rurales de mayor o menor entidad según la bondad de la tierra adyacente; en el llano, las casas tienden a diseminarse por otra serie de condicionantes que analiza. Como en estas cabilas predomina el monte sobre el llano, las agrupaciones prevalecen sobre las diseminaciones y extrae de esa realidad distintas conclusiones de orden económico que hemos encontrado muy interesantes. En todo caso, se trata de agrupaciones diseminadas o ausencia de casas aisladas.

¹¹³ AGA, 81/12680.6 Notas para un Estudio Económico-Social de las Cabilas BENI BUZRA y BENI ZIAT (en otros lugares BENI BUSERA y BENI SIAT) por el Teniente de Artillería Juan Muñoz Lasarte

El Teniente Muñoz Lasarte, detecta que las aglomeraciones rurales de montaña fácilmente se convierten en focos de infecciones por las malas condiciones higiénicas de sus viviendas y la mezcolanza vital con animales. En cambio, la diseminación presenta perfiles más aptos para la higiene. La familia que vive sola, se cuida bien de mantener limpios los accesos a la casa dado que para ella únicamente han de ser las molestias y los beneficios derivados de la limpieza. La diseminación en el llano no solo es buena para el nativo sino en muchos casos para revalorizar la explotación del suelo y, por tanto, para la riqueza general. Nota el autor los movimientos migratorios internos que se están produciendo y analiza las ventajas de los mismos y la oportunidad de potenciarlos desde la Administración.

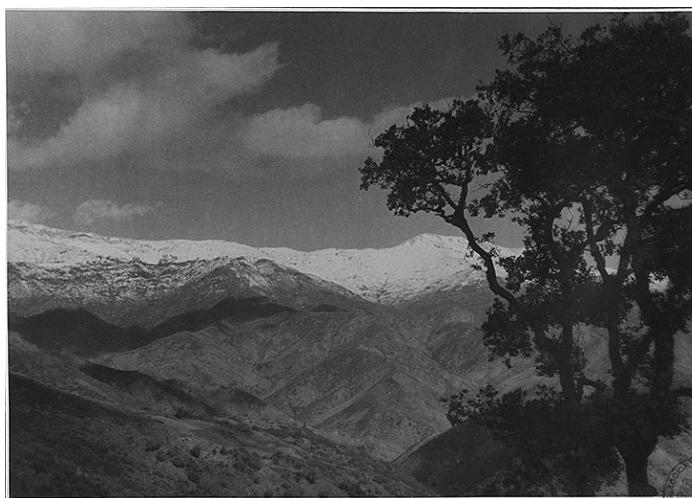
Como hemos comentado, la mayor parte de la población indígena se asentaba en las zonas rurales adoptando configuraciones de acuerdo con la típica distribución de sus viviendas. La introducción de estudios estadísticos contribuyó a poder disponer de algunos elementos de juicio al respecto. Los datos disponibles se recogían sobre estadillos que eran rendidos periódicamente a la DAI, un número corto de estos estadillos estadísticos se ha conservado en el AGA pero hay que suponer que la gran mayoría se ha perdido. Sobre los datos que hemos podido estudiar en los pocos documentos conservados deducimos algunas sencillas consideraciones que podrían sugerir algún tipo de información etnográfica de interés.

En una de las cajas de los fondos de África del AGA¹¹⁴, se conservan datos sobre distintas cabilas del Rif que nos han parecido ilustrativos y representativos en cuanto están referidos a las zonas rurales del Protectorado, muy características y representativas de su realidad. Con respecto a este estudio, debemos afirmar que solo es uno más de los muchos que debieron descansar en los archivos de las distintas Oficinas de Intervención y en sus órganos centrales. En él podemos comprobar de qué forma tan peculiar y aleatoria las cabilas estaban compuestas por un número indeterminado de “quintos” o fracciones y, cómo estas fracciones se componían por un número también indeterminado de agrupaciones o *yemaas* compuestos de aduares de variable número de viviendas. Este campo y su tratamiento por los Interventores se verá con detalle en el capítulo II.

¹¹⁴ AGA, 81/12696.102 “Estudio Geográfico del Territorio del Rif”

El trabajo “Estudio Geográfico del Territorio del Rif” que es objeto de nuestro actual comentario contiene: Una parte descriptiva del territorio; un capítulo sobre geología del mismo; otro sobre Orografía; otro sobre Hidrografía; Descripción de los límites y fronteras; un capítulo sobre su Flora y su Fauna; otro sobre Demografía del territorio; otro capítulo sobre Economía; otro sobre Religión y sus prácticas; un capítulo sobre Enseñanza; otro sobre Sanidad; también otro sobre Veterinaria; sobre Caza y Pesca otro; sobre Meteorología; otro capítulo sobre Comunicaciones; otro sobre Aspectos Sociales y Beneficencia; otro sobre División Política, etc. Estos Estudios se desarrollaban a partir del análisis de muchos datos empíricos de valor etnológico. El hecho de que los citados Estudios no fueran consecuencia de una intencionalidad etnográfica académica sino de una necesidad administrativa de gestión territorial, no los invalida como documentos de aprovechamiento antropológico.

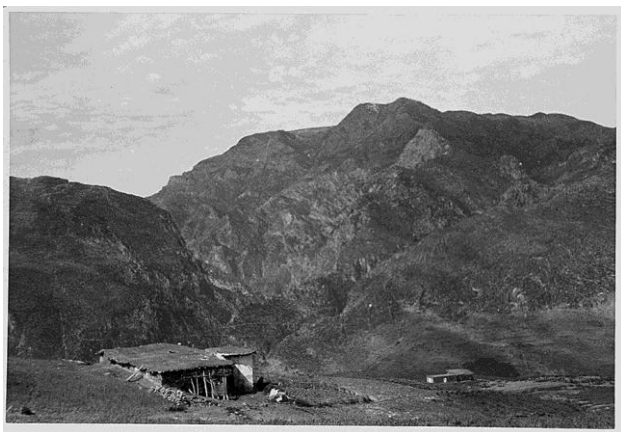
Por otro lado y esto es importante, la geología de la zona norte de Marruecos, donde se ubica el Protectorado español, nos informa de que al principio de la era paleozoica, entre África y Europa, cruzaba una cadena caledoniana que redujo el geosinclinal que los separa. En el período carbonífero un movimiento orogénico creó los suelos marroquí y español, masas hercianas que se irán puliendo y erosionando durante las Eras secundaria y terciaria. Follot y Marín, nos dice que al norte de Marruecos y al sur de la Península Ibérica se formó un gran plegamiento, incurvado en su centro, en la exasperación de los movimientos orogénicos del período alpino, de cuyo sistema resulta ser la cadena Bético-Rifeña. Esta cordillera curvada como una herradura, constituye el reborde exterior de un macizo que se hundió dejando como testigo la isla de Alborán y los terrenos antiguos del litoral mediterráneo de Marruecos¹¹⁵.



¹¹⁵ Fallot P. y A. Marín. *La Cordillera del Rif*. T.L., Madrid, 1939, p.47.

Según el Interventor Capitán de Caballería Justo Dujo Vallejo, la Geología nos lleva a la afirmación de que España y Marruecos no son, ni países europeos ni africanos exactamente sino que presentan una tipología transicional entre África y Europa, entre las reseca regiones del Sahara y las praderas atlánticas. El estrecho de Gibraltar es un simple accidente que no separa nada, pues a uno y otro lado se extienden la misma unidad geológica y geográfica, además, con una parte de la historia reciente compartida. El sistema geológico de la zona del Protectorado tiene más que ver con los sistemas orográficos del sur de la Península que con los inmediatamente próximos del Atlas marroquí. Territorio y clima son muy similares a uno y otro lado del mar de Alborán. Independientemente de que se pueda o no estar de acuerdo con estos planteamientos académicos del Interventor, lo cierto es que esta área del conocimiento, esencial para el estudio antropológico de los emplazamientos poblacionales, constituyó una parte importante del desarrollo curricular de la enseñanza que se impartió en la Academia de Interventores.

Aceptada la similitud de las características geológicas, orográficas y climáticas, en una palabra, geográficas, a uno y otro lado del mar de Alborán y asumiendo, al menos retóricamente, los planteamientos derivados del determinismo geográfico de



Ratzel, no podemos por menos que preguntarnos cómo fue posible que poblaciones de raza similar y de la misma cultura en un mismo tiempo, percibieran y utilizaran el territorio llevando a cabo soluciones tan distintas unas de otras, si realmente son distintas. En tierras montañosas de Almería, Granada, Málaga y Cádiz

la población musulmana de aquellos momentos, básicamente de origen bereber, optó por agrupaciones poblacionales de unas características particulares mientras en tierras montañosas del norte de Marruecos fueron soluciones dispersas sobre el territorio.

Esto último tiene su margen de discusión pues es posible que la forma que actualmente muestran estos pueblos andaluces no sea exactamente igual a la que tenían cuando fueron poblados por nuestros vecinos del sur. El hecho de que una villa

como Xauen presente muchos elementos de su configuración similares a los que podemos apreciar en tantas y tantas villas andaluzas podría llevarnos por ahí pero, bien analizado, no dejaremos de admitir que Xauen solo hay una mientras mojácara hay cientos. Muchos estudiosos argumentarán que para admitir el modelo andaluz de pequeño pueblo como consecuencia de la influencia bereber en el medio rural del sur de España, sería necesario que la tipología de Xauen hubiera estado extendida por el norte de Marruecos y eso no es así. En cualquier caso, aun siendo antropológicamente muy interesante, este asunto no es motivo de nuestro trabajo de tesis.

Los habitantes del Protectorado, especialmente los de sus zonas central y oriental, desconocían prácticamente la vida ciudadana, las relaciones sociales que ésta crea, las dependencias que nacen y se mantienen en ese medio urbano y los proyectos en el común diario y los logros y los frutos compartidos; todo aquello que deriva de una convivencia y de un desarrollo vital en cerrada comunidad de bienes y objetivos. Es muy lógico, por tanto, atribuir a la ausencia de estas circunstancias muchas de las facetas que muestra el carácter del bereber cuando su vida se desenvuelve en este tipo de medio habitado, tan peculiar y característico. Carácter que tantas veces ha sido objeto de asombro, análisis y valoración; a menudo desde los enfoques etnocentristas de los que no fueron capaces de librarse los Interventores Militares en sus ocasionales informes o en las periódicas Memorias de Cabilia¹¹⁶.

I.2. POBLACIÓN.

La DAI tendrá dos vías para mostrar su interés por el conocimiento de las gentes que en la antigüedad poblaron el territorio del Protectorado, bien directamente bien a través de la AI. En este último caso, lo hará por medio de la instrucción académica en los ámbitos del conocimiento relacionados con el asunto. Este interés es evidente y viene contrastado en los múltiples documentos que han sobrevivido a las enormes pérdidas sufridas en los archivos y registros originales, tanto de aquellos que debieron conservarse en las distintas Oficinas Comarcales y Regionales como en los archivos centrales de la propia DAI. Con ello se perseguía dos objetivos principales: el primero el que llevaba al conocimiento de los antiguos pobladores, como origen y fuente principal explicativa de los actuales administrados; el segundo era puramente

¹¹⁶ AGA. 81/12709.64.1. Tte. Coronel Andrés Sánchez Pérez, "Datos históricos sobre ciudades rifeñas".

científico, se apoyaba en el conocimiento facultativo y buscaba la preservación del patrimonio cultural como un bien de pertenencia universal. Algunos trabajos y memorias caen dentro de lo pretendido en el primer grupo representando ensayos más academicistas y propios de los utilizados en la labor de formación¹¹⁷; otros son informes realizados por los propios Interventores sobre hallazgos circunstanciales con respecto a algún emplazamiento de interés arqueológico.

Un ejemplo notable es el informe que realiza el Interventor de la Oficina de BENI ISSEF sobre las pinturas rupestres que se encuentran en una *magera* (cueva) de Yebel Kasba, en Sehan Kasba, cerca del poblado Kasba de la fracción Beni Buhadi en la cabila BENI ISSEF, a una distancia de dos horas y media a caballo desde la Oficina de Meserah. El informe viene ilustrado con diversos croquis y fotografías¹¹⁸ El autor incide sobre el interés que debe animar al Interventor en general, en este tipo de investigación que le permite reconstruir el viejo pasado de las gentes de su protección. Muestra cierto nivel cultural al respecto y que no es ajeno a la formación general que hemos ido viendo en los distintos trabajos que hemos tenido la oportunidad de estudiar. Incorpora un estudio de las pinturas rupestres de aquel abrigo siguiendo las enseñanzas de Boch Gimpera al que cita analíticamente recogiendo alguna de sus opiniones sobre casos similares en la Península. Además, se atreve a sugerir cierta similitud con las pinturas que se encuentran en Peña Tu (Asturias). Este es un ejemplo más que contribuye a desautorizar las opiniones no justificadas de estudiosos que rechazan apriorísticamente la preparación de los Oficiales Interventores, asignándoles niveles próximos a la ignorancia.

Por otro lado y como elemento ordenador, la Administración española puso especial cuidado en atajar cualquier iniciativa particular de búsqueda incontrolada que solo podría conducir a la destrucción y al expolio de bienes culturales. El 7 de noviembre de 1942 la DAI envía una circular a las cinco Regionales de la Intervención¹¹⁹ que contiene, entre otros, los siguientes planteamientos: «Hace unos meses y al efectuar trabajos de fortificación en el sector de Alcazarsegur, han aparecido materiales romanos (monedas, restos de cerámica, etc.). Hace algún tiempo, también en las proximidades de Larache, efectuando trabajos análogos apareció una sepultura

¹¹⁷ AGA. 81/12703.V-71. “Ensayo sobre Prehistoria”.

¹¹⁸ AGA. 81/12695.25.5, “Un abrigo con pinturas rupestres en BENI ISSEF”.

¹¹⁹ AGA. 81/12692.15.12, “Circular a las cinco Regionales”.

púnica. No he de encarecer la importancia que, en el orden científico tienen estos descubrimientos a condición, sin embargo, de que sean debidamente aprovechados. No ha sido así en estos casos y la falta de reconocimiento en momento oportuno por los Servicios Técnicos del Protectorado, ha impedido el que pueda obtenerse de esos descubrimientos las enseñanzas debidas para el conocimiento histórico de la Zona y para proyectar al exterior el esfuerzo científico de España en su obra protectora».

La circular continúa estableciendo unas normas de obligado seguimiento en el caso de que se vuelvan a producir situaciones de este estilo. Destaca que, cuando por ocasión de trabajos y otras circunstancias se dé con restos arqueológicos, estos no sean tocados hasta que los haya visto el personal técnico del Servicio de Arqueología. Si aparecen restos o monedas deben recogerse con el mayor cuidado, no consintiendo que se pierdan y remitiéndolos por el conducto reglamentario a la Delegación de Educación y Cultura. Se prohíbe la búsqueda innecesaria



que malograría futuros descubrimientos. Sirvan estos datos para evidenciar la preocupación de las Autoridades españolas responsables, por la salvaguarda y protección de los bienes culturales arqueológicos y como rechazo fehaciente de las gratuitas afirmaciones de aquellos que se han preocupado de presentar, injustificadamente, una imagen negativa y descuidada de los mismos.

Según estudios arqueológicos llevados a cabo bajo la iniciativa de la DAI, la Academia de Interventores en 1947 enseñaba a sus alumnos que los habitantes y en el neolítico, en las dos riberas de esta parte del Mediterráneo, tenían mucho en común y que los de la ribera norte procedían desde la ribera sur; no entramos en la discusión de esto y solamente lo mostramos en aras de evidenciar la inquietud académica de la AI por este área del conocimiento. Vestigios de las industrias *Chelense*, *Auchelense* y *Musteriense* se encuentran desde el Sahara hasta los Pirineos y más allá, mientras no se han detectado en Europa Central. Los hallazgos de restos arqueológicos y herramientas parecen confirmar la hipótesis de que los habitantes del norte de

Marruecos y los de la Península Ibérica compartieron en la prehistoria muchos elementos de identificación étnica.

Con respecto a las características bereberes de la población, a su origen y su distribución sobre el territorio así como a la forma en la que llevó a cabo su asentamiento en cada lugar del mismo, sucede como en otros muchos casos en los que la leyenda se mezcla con el mito para, juntos, contribuir a configurar la realidad observable. En todo caso, la pretensión de estudiar y conocer estas particularidades de la población administrada, fue una línea de trabajo que estuvo siempre abierta y activa en la AI donde sus profesores e instructores, a través de clases y conferencias académicas, pretendieron imbuir en el futuro Interventor la inquietud por el conocimiento de sus gentes, en tanto elementos constituyentes de una sociedad y una cultura excepcionales.

Los estudiosos europeos como los propios locales que han mostrado interés por conocer el origen de estas gentes y sus primeros asentamientos en estos territorios, han tenido en cuenta en primer lugar las aportaciones al respecto del historiador Abu Zeid Abderrahaman apodado Uali ed-Din y conocido con el nombre de Ibn Jaldum (Túnez, mayo de 1332). Su *Libro de ejemplos instructivos y compendio de orígenes y noticias sobre los árabes, los pueblos extranjeros y los bereberes* reúne un número de datos y un conjunto de informaciones imprescindibles para el conocimiento de la historia, desarrollo y expansión bereber en el norte de Marruecos¹²⁰. Según Ibn Jaldum, los bereberes ocupan el Magreb desde los tiempos más remotos, poblando el territorio con viviendas de distintas características dependiendo de las particularidades locales, de manera que las encontraremos de piedra y barro, de ramajes y cañas, de tiendas fabricadas de pelo de camello. Los hay sedentarios y nómadas según la parte del país que pueblan.

Los genealógos árabes y bereberes, hacen venir al pueblo bereber de dos troncos principales: el de Bernes y el de Maghdis, los primeros llamados *branes* y los segundos denominados *bart*. Aquí se cruzan las leyendas y los mitos por lo que en el seno de los distintos argumentos es difícil avanzar. Abu Mohamed Alí, apodado Ibn

¹²⁰ Ghirelli, Angelo. *El Norte de Marruecos*, Melilla, 1927, p.66.

Hazm, genealólogo cordobés de finales del siglo X que Ibn Jaldun valora y cita con respeto, considera que ambos troncos proceden de un mismo padre Ber al que considera como verdadero antepasado de los bereberes. Otros muchos genealólogos discrepan y hacen venir a cada uno de ellos desde distintas procedencias. El Comandante Servera Barceló, apoya su exposición académica¹²¹ en las notas que ha tomado del libro de Ghirelli que sigue a su vez a Ibn Jaldun, para afirmar que los descendientes de Bernes formaron siete grandes tribus: las de los *Azdadyia*, *Masmuda*, *Aureba*, *Adyiza*, *Quetama*, *Senhaya*, *Auriga*.

Servera utiliza estas siete grandes tribus para situar a cada una de ellas como tronco del que nacen las distintas que en su momento perviven y son identificables, argumentando con la ayuda de una compleja genealogía de ascendentes y sucesores que nos transporta de nuevo al terreno de lo mítico. No es la intención de nuestro trabajo avanzar en este proceloso mundo ni mucho menos pretender aclarar sus fundamentos y razones para lo que no tenemos la preparación ni los conocimientos apropiados. Lo que pretendemos aquí, con nuestro trabajo, es poner en evidencia la inquietud por el conocimiento de estos temas etnológicos y genealógicos que estuvo presente en la Academia y que se manifestó en sus enseñanzas, como bien pone en evidencia el Comandante Servera.

El hecho es que tanto los *quetama* como los *senhaya* son bereberes pertenecientes al mismo tronco étnico que el resto de los bereberes rifeños, con los matices que proceda pero dentro del común de los mismos. De las siete grandes tribus nombradas, los *Azdadyia* (o *Uzdadyia*) que alrededor del siglo X se encontraban asentados en las proximidades de Orán, se movieron hacia el oeste y ocuparon el Nekor desplazando a sus habitantes originales, según Ibn Jaldun, aquellos también estuvieron instalados en tierras que dieron lugar a las cabilas MESTASA, MASMUDA y GOMARA. A pesar de lo dicho antes, Abu Obeid el Bekri, geógrafo e historiador onubense del siglo XI, afirma que detrás de los *mestasa* y *senhaya* están los *aureba*. Otros autores afirman qué, fue el príncipe Ifricos el que trajo a los bereberes a Marruecos; esta vez, de Siria y Egipto para edificar Ifriquia. En todo caso, sin duda alguna, estas dos tribus son de la mayor importancia y poseen la imagen más diferenciada entre las asentadas en el Rif.

¹²¹AGA, 81/12715.15.14.Servera Barceló, Antonio. "Etnografía de Marruecos",



árabes.

Para León el Africano¹²² el origen de estas gentes procede de Siria, donde estaban previamente establecidos, de allí se desplazaron primero a la zona noroccidental de Egipto desde donde se extendieron hacia Trípoli y Berbería, para pasar alfriquia y Cabunia. La llegada de fenicios, griegos y romanos a las zonas costeras y al interior útil, forzaron los desplazamientos hacia las montañas y hacia los valles más retirados donde allí tuvieron un asentamiento hasta la llegada de los

Según Ernest Mercier, la casi totalidad de la población de Marruecos pertenece a la tribu Senhaya, grupo étnico al que denomina los “bereberes del Oeste”, algo que nos parece exagerado. El Bekri, como el Quelbi, insiste en identificar a las dos tribus arriba señaladas como *hiemenitas* llegadas con Ifricos¹²³. En el Rif de mediados del siglo XX las cabilas SENHAYA y MESTASA mostraban una identidad predominante con respecto a todas las del centro de ese territorio, el puerto de Balich pertenecía a los primeros que se extendían por las tierras de TENSAMAN¹²⁴ y por el lado opuesto su influencia llegaba hasta los territorios próximos a Tánger. Son muchas las cabilas de origen *senhaya* en el norte de Marruecos.

Estas etnias, consideradas por algunos como más puramente bereberes, se localizan en los territorios que consideramos nucleares del Rif, por estar situados lejos de las influencias de las ciudades de la franja occidental, más arabizadas; lejos de la costa mediterránea y más al sur y apartados de las plazas de soberanía española, con centro en Targuist: METIUA, BENI SEDDAT, BENI GUEMIL, TARGUIST, ZARCAT, BENI MESDUY (*unidos*, formado por *uariaglis*, *ammartis* y *targuistis*), BENI JENUS, BENI BUNSAR (BU ENSAR), BENI AHMED, TAGSUT, BENI BUCHIBET y BENI BECHIR. Además, con respecto a algunos aspectos determinados Senhaya se considera un genérico geográfico para identificar territorios de su influencia étnica que luego se

¹²² León el Africano, Juan. *Descripción General del África*, trad. Serafín Fanjul, Col al-Andalus, Granada.

¹²³ AGA, 81/12715.15.14, p.20.

¹²⁴ Ibid.

particularizan con adjetivaciones concretas tales como: exXems, el Gueddi, del Yebel, etc.

Con respecto a los Auriga, nada nos dice el Bekri pero Ibn Jaldum habla de que fueron divididos y entre esta división se encontraban los Melila. De Maghdis descenden los Zenata que Mercier denomina bereberes del Centro y los sitúa al oeste de Tripolitania aunque el Bekri lo hace en Tlemecen. En cualquier caso, hablar de esto nos llevaría a tener que referirnos a los bereberes vecinos y periféricos del territorio que nos interesa. Descendientes de Gomar de la tribu Masmuda están los Gomara que ocupan un amplio territorio que va desde el mar hasta las llanuras próximas a QUETAMA y a la cuenca del Uarga, que contiene núcleos ciudadanos de importancia como: Ceuta, Tánger, Alcázar, Bades, Nekor y Tiguisa. Presionados por los *senhaya* vieron reducido su territorio pero nunca dejaron de ser un núcleo tribal de influencia y referencia.

Para la llamada “Biblioteca del Interventor” de la AI se elaboraron ensayos, estudios y memorias que sirvieron como fondos académicos para la instrucción. Entre los muchos que se desarrollaron y los pocos que han llegado a nuestros días, encontramos el escrito en enero de 1949 por el Comandante Beneitez¹²⁵, trabajo en el que se hace un recorrido de carácter didáctico sobre: el hombre en sus razas con una aportación especial sobre la que llama raza mediterránea; los pobladores del Norte de África antes de las invasiones; las invasiones sufridas por los pobladores de estos territorios y su influencia; un apunte especial sobre lo que llama la raza bereber; la raza árabe y su presencia en el territorio; las razas en general presentes en la zona española del Protectorado; las características de éstas, de sus tipos y subtipos; un apartado especial en el que estudia la idiosincrasia de las razas presentes mayoritarias y acaba con un retablo de detalles diferenciales entre aspectos fisionómicos, usos y costumbres, creencias y educación etc. etc., tratando hasta un número de cien ítems en lo que podemos considerar un trabajo de etnografía comparada¹²⁶. Finalmente

¹²⁵ AGA. 81/12753.278. “La Población en la Zona española del Mogreb”.

¹²⁶ Ibidem, pp. 30-36.

incorpora una bibliografía de los textos de que se ha nutrido para elaborar el cuaderno didáctico¹²⁷.

Según el autor de la *Historia de los bereberes*¹²⁸, estos son descendientes de Canaan Ben Cam Ben Noé. Los cananeos después de sostener luchas contra los israelitas por la posesión de lo que era Palestina, a mediados del siglo pasado, se dispersaron. Ver, uno de sus líderes, se estableció con su gente en Marruecos y de él descienden los *masmuda*, los *senhaya* y los *zenata*. Para Ibn Jaldún, los *masmuda* aparecen como los habitantes más antiguos del país, estuvieron instalados en todo el Atlas y en las llanuras occidentales; los *gomara* descienden de ellos y ocupan las montañas del norte próximas a la costa, es la más numerosa de las tribus bereberes. Los *senhaya* son una subtribu de los *hauara* originarios del Yemen, algún autor como Ibn el Kelbi¹²⁹, sostiene que no son propiamente bereberes sino *hieremitas*¹³⁰ que llegaron a esta región con Ifrikos. Los *zenata* han estado desde épocas remotas en el Marruecos central¹³¹.

Para el Comandante Beneitez, como profesor de esa doctrina y por tanto por extensión para la mayoría de los Oficiales Interventores, la gran mayoría de la población de la Zona española es de raza bereber en su base, soporte sobre el que se ha ido depositando en mayor o menor grado los diversos estratos aportados por otras como principalmente la raza árabe, procedente de la invasión *hilaliana*, sin desestimar las de la raza negra que en algunos lugares son bastante evidentes y posteriormente las aportaciones de los retornos evolucionados procedentes de al-Ándalus. Por tanto, desde una perspectiva amplia, el tronco principal de los africanos del norte es el de los bereberes que son los habitantes más antiguos del territorio. Extienden su presencia desde el Atlántico hasta los oasis del desierto de Libia; los más puros son los del Atlas y los del Rif. Como particular distinción entre ellos, el profesor de la AI, estudia las diferencias que se pueden detectar entre aquellos que han adoptado costumbres de

¹²⁷ Recogemos la bibliografía de este trabajo como nota informativa del carácter etnográfico del ensayo: *Yebala* de Capdequi; *Geografía de la Zona* de Domenech; *Historia de los Bereberes* de Ibn Jaldun; *Etnografía* de H. Haberlandt; *Totemismo* de M. Besson; *Las razas y su distribución* de A.C. Haddun; *El Moro Vizcaino* de J. de Ibarra; *El Mundo Marroquí* de P. Odinet; *Familias andaluzas de Tetuán* de A. Yebbur; *Descripción de África* de León el Africano.

¹²⁸ Ibn Jaldún

¹²⁹ En otros lugares Ibn al Kalbi, Historiador árabe del siglo IX.

¹³⁰ Hieremitas, poblaciones árabes procedentes del Yemen.

¹³¹ Op. cit., pp. 9-11.

vida sedentaria y aquellos que aún mantienen su modo de vivir nómada, valorando la facilidad y la rapidez con que unos y otros aceptan su arabización.

Aunque hemos dado un anticipo sobre la disposición territorial de los distintos grupos bereberes, volvamos sobre ello diciendo que los *zenata* se mantienen todavía en relativa unidad salvo en la zona próxima a Melilla donde su presencia se muestra trufada por la inclusión en su colectivo del grupo étnico árabe de los *Aulad Settut*. Los *senhaya* ocupan un área que va desde el Nekór hasta la línea QUETAMA- BENI SEDDAT, salvo en estas dos cabilas que pertenecen al tronco *ketama*. En la costa rifeña, domina un tipo de origen *gomara* mezclado con *senhaya* y *zenata*. A occidente se asientan los *gomara* que han absorbido a los *masmuda* de los montes de ANYERA, de manera que la “raza” *masmuda* puede darse por desaparecida, estos *gomara-masmuda* están casi totalmente arabizados salvo algunas fracciones. Los árabes, se asientan en la planicie subatlántica. En resumen: la llanura de occidente aparece ocupada preferencialmente por árabes; en la cordillera del Atlas rifeño, desde Anyera hasta Cabo de Agua, bereberes aunque hay algún *senhaya* arabizado junto con los *gomara* y en Melilla los *zenatas* diluidos entre los árabes de Aulad Settut¹³²

Respecto a la forma de vida, encontramos dos tipos perfectamente diferenciados y contrapuestos: por un lado la que adopta los árabes y los bereberes arabizados que son sedentarios y viven en casas de piedra o adobe formando o con tendencia a formar grupos urbanos. Aunque algunos son ganaderos son mejores agricultores, se mantienen próximos al poblado y lo más que se alejan de él es al zoco semanal o al *siied* el día de la *aamara*; por otro lado están los nómadas que se mueven por necesidades propias o de sus ganados, especialmente los habitantes de la región oriental.

Antropología Física. La antropología física, entendiendo por ésta el estudio de las “razas” presentes en la Zona del Protectorado, es un campo del conocimiento de la población que siempre tuvo un marcado interés para los Oficiales Interventores, estimulado por las enseñanzas impartidas en la Academia y las propuestas taxonómicas que al respecto eran motivo de análisis y valoración en aquella institución. Debieron de ser muchos los estudios, memorias, ensayos e informes sobre este punto, aunque la

¹³²Ibidem, p.13.

mayor parte de los mismos se encuentren ahora perdidos. Uno de los referentes de interés que se han conservado lo hemos encontrado en la Memoria de Cabila de BENI ISSEF y BENI SCAR, donde el autor desarrolla un interesante cuadro sobre los aspectos fisonómicos de las distintas “razas” presentes en las cabilas citadas, cuadro que se ilustra con decenas de fotografías de varones adultos agrupados de acuerdo con los diferentes aspectos fisonómicos que los caracterizan. El trabajo lo podemos considerar como otra de las interesantes etnografías que hemos encontrado en los fondos del AGA¹³³.

El término “raza” que muchas veces es utilizado por los Ol’s para referirse a los distintos grupos de personas que, entre ellas, comparten factores somatológicos, no se corresponde con el concepto estricto de lo que canónicamente se considera una raza humana en el ámbito académico, aceptando al mismo tiempo que esto último también es muy controvertido. Lo vamos a usar haciendo esta salvedad porque así viene siendo utilizado en la mayor parte de los ensayos, informes y memorias de la época.

En Marruecos no puede hablarse de razas propiamente dichas pero, de una forma aproximada y generalmente aceptada, se suele dar por bueno este término como una aproximación que facilita cierto enfoque taxonómico de la población en grupos que comparten aspectos evidentes de su fisonomía y aspecto. Así, los Ol’s, solían admitir la presencia en el territorio de dos “razas” mayoritarias: la árabe y la bereber. Además, también reconocían la presencia de tres “razas” minoritarias principales: la española, la judía y la negra. Para nuestro interés, sepamos que los negros incorporados al conjunto social marroquí lo fueron por dos razones: la esclavitud y el servicio de guardia de los Sultanes. Los negros se han mezclado con los naturales produciendo, en las cabilas donde los cruces han sido más frecuentes, un tipo racial de piel oscura, acusado prognatismo, labios abultados, pómulos salientes y algunos con cabello crespo¹³⁴

¹³³ AGA. 81/12680.1 Memoria de Cabila de BENI ISSEF y BENI S’CAR.

¹³⁴ AGA. 81/12753.278., p.11. “La población de la zona española del Mogreb” por V. Beneitez Cantero.

En 1927, el profesor de la Universidad de Harvard, Carleton Stevens Coon con la colaboración de las autoridades de la DAI, especialmente de las IM, llevó a cabo una campaña de investigación antropológica física que incluía mediciones antropométricas y análisis de sangre; como consecuencia de este trabajo de campo, pudo diferenciar diversos tipos entre los que resaltó el constituido por bereberes que es el conjunto étnico más homogéneo y que, según él, se llaman a sí mismos *amazigh* (noble). Constata que la gente de este grupo es de estatura mayor que la media del país pues alcanza los 1'78, bien proporcionada, menos seco y más musculoso que el árabe, menos desenvuelto que éste, de piel blanca durante la niñez que oscurece con la edad, ojos castaño oscuro, dolicocefalo, rostro de contorno oval pero menos regular que el árabe, arcos superciliares bastante desarrollados, nariz sesgada arqueada sin llegar a ser aguileña, orejas bastante separadas de la cabeza.



En el grupo constituido por árabes, sus componentes se muestran bastante mezclados con los autóctonos, los elementos de las familias *marabúticas* y *chorfas*¹³⁵ esparcidas por el norte de Marruecos, una vez que han aportado su civilización y su religión aparecen bastante bereberizados en sus costumbres, no obstante los núcleos árabes allí donde se han conservado más puros presentan un cráneo en forma oval perfecta, rostro ancho y oval delgado puntiagudo en su parte inferior, cabellos y barba lacios y negros como el azabache, pómulos no salientes, boca pequeña con dientes blancos y verticales, estatura algo mayor que la media en el norte de Marruecos, flacos nerviosos y de cuello muy suelto y andares finos, subdolicocefalo¹³⁶.

¹³⁵ *Marabúticas* así tomado de muchas fuentes por proceder de traducciones francesas, se refieren a *morabúticas* o troncos familiares relacionados con el santón venerado en un morabito. *Chorfas* o *xorfas* son linajes familiares conectados con personas en su día próximos al Profeta, que gozan de un puesto privilegiado en la sociedad marroquí. Toda esta problemática será tratada en el capítulo en el que se valora la religión y su influencia en la sociedad.

¹³⁶ AGA. 81/12709.64.3. "Somero estudio sobre el Territorio del Rif", por el Interventor Militar Capitán de Caballería Justo Dujo Vallejo, pp. 44-49.

Respecto a esto hemos dado con algún detalle que podría tener su interés y de acuerdo con ello debemos resaltar la diferencia de las apreciaciones según la descripción proceda de un enfoque o de otro, en especial cuando se hace sobre la población consecuencia de las mezclas y los cruces étnicos: en este caso, los Interventores suelen hablar de bereberes arabizados mientras para el profesor de Harvard se trata de árabes bereberizados. Tal vez esto último se pueda deber a que un enfoque como el de los funcionarios españoles tenga una mayor carga cultural, mientras el del profesor americano es posible que tenga una mayor carga étnica, en todo caso estas diferencias en las apreciaciones sustantivas no dejan de tener su interés desde el punto de vista antropológico.

En BENI BUIAHI así como en METALZA el fenotipo es parecido pero algo diferente al del rifeño de las cabilas centrales. En los individuos de aquellas cabilas los vínculos de sangre y el contacto con el tipo árabe nómada, han producido una tipología que se identifica con un individuo alto y fuerte, de tez tostada y de nariz aguileña. Esta es una descripción procedente del Interventor Ojeda hecha en el año 1950, cuando estas influencias estaban asentadas y habían cristalizado; en la antigüedad estos individuos adornaban su oreja derecha con un gran anillo de plata o de cobre del que pendía un trozo de coral, como también se dejaban crecer la *quettaia*, el semblante que presentaban era verdaderamente feroz y salvaje¹³⁷.

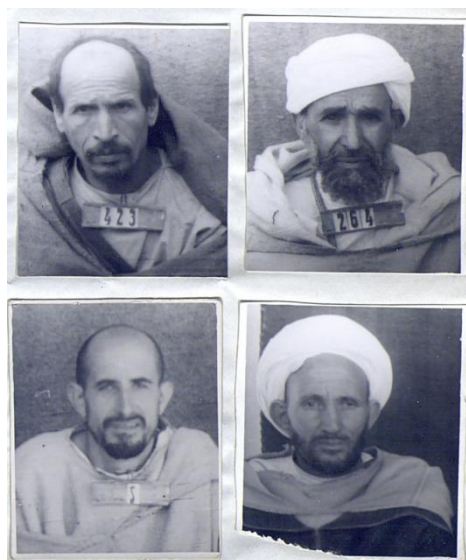
Como ya hemos dicho, el Interventor Servera Barceló¹³⁸, nos confirma qué, en opinión de indígenas ilustrados, todos los bereberes del Norte de Marruecos descienden de los *gomara* y de los *senhaya*, aunque la presencia de los *quetama* y los *zenata* tenga su propia importancia. Estas tribus fueron determinantes en algún momento de la historia de Marruecos y del Al-Ándalus. Su protagonismo, en los momentos álgidos y decisivos junto con las consecuencias derivadas de los hundimientos de sus circunstanciales imperios alteraron tanto la configuración social y política de los territorios del norte de Marruecos que no podemos dejar de considerarlos como protagonistas principales. De los *Senhaya* salieron los almorávides, de los *Masmuda* (*Gomara*) los almohades y de los *Zenata* los benimerines. Todos ellos fueron, en cada

¹³⁷ AGA 81/12672.256 "Caracteres y condiciones personales".

¹³⁸ AGA. 81/12715.15.14 "Etnografía de Marruecos"

momento correspondiente de la historia, los catalizadores principales de las respectivas situaciones políticas, sociales y militares.

Sobre esta base netamente bereber, a partir de la conquista musulmana del territorio, se fueron agregando grupos de esta última procedencia de forma especial en los extremos oriental y occidental del Protectorado, que son los lugares donde se han organizado cabilas de mayoría árabe. A mediados del siglo XX, los nombres de la cabilas raramente coincidían con aquellos nombres que aparecen referenciados por los autores antiguos, Servera explica esta circunstancia como una consecuencia de lo que considera una exagerada tendencia al fraccionamiento dentro de estos grupos humanos, así como al convulso y turbulento movimiento previo a la definitiva formación de las cabilas de modo que, aunque conserva algún vestigio del antiguo orden, el territorio o la composición de su población no se corresponden con exactitud. Además, el comandante Servera, detecta la incorporación de elementos árabes que están perfectamente integrados en los distintos conjuntos sociales, muy particularmente representados en las familias y en los linajes de santones que por una causa u otra han permanecido enquistados en un sustrato étnico puramente bereber¹³⁹.



Respecto a los nombres que llevan las cabilas, estos se han ido creando a partir de distintos criterios y por distintas razones: se da el caso de cabilas cuyo nombre es una derivación del patronímico de un antepasado común que en su día fue patriarca de una familia extensa y poderosa; en otros casos se ha tomado el nombre de un líder poderoso o un jefe militar, alrededor del cual se unieron gentes de diversas procedencias no necesariamente del mismo tronco familiar, en estos casos el nombre suele ir precedido de *ait* (gente de); en algún caso, el nombre deriva del de una mujer que fue distinguida por alguna razón, cosa que puede incorporar información acerca de la posición de la mujer en la sociedad bereber como distinta a la que tiene asignada en

¹³⁹ Servera Barceló, Antonio. op. cit., p.23.

la clásica sociedad musulmana; a veces el nombre procede de un elemento orográfico o hidrográfico de importancia que lo condiciona.

Ser y Circunstancia. Si hay algo que se repite de forma insistente en las fuentes que hemos utilizado es la toma de posición, muchas veces radical, que el ocasional informante secundario adopta cuando emite su opinión sobre el carácter y la idiosincrasia de estos pueblos del norte marroquí a los que suelen referirse como rifeños, englobando en este concepto gentes bastante distintas, como hemos visto. En Cuestionarios y Memorias, encontramos descripciones de su forma de ser individual y colectiva, incorporando opiniones acerca de las circunstancias que las justifican y que han llevado a que se instalen y desarrollen en su seno. Circunstancias que posiblemente han acabado haciendo seguir el cauce que, en su opinión, ha desembocado en la situación que analizan.

En los tiempos modernos a partir de la guerra de Tetuán en 1860, los distintos enfrentamientos que tuvieron lugar: unas veces, entre el ejército español acuartelado en las plazas de soberanía y los habitantes de sus *hinterlands* respectivos; otras veces entre aquél y las fuerzas regulares del Sultán y otras con las *harkas*¹⁴⁰, fueron consecuencias de incidentes provocados por aspectos puntuales de situaciones circunstanciales en las que los españoles pretendieron aprovechar o desarrollar una posición de ventaja. Estas actitudes de las fuerzas españolas, encontraron apoyo circunstancial por una parte de la población autóctona la cual obtenía ventaja y por ello colaboraba, sin embargo y de una manera general, los españoles encontraron el rechazo de una población como la marroquí y muy especialmente la bereber rifeña celosa de su independencia y contraria a la presencia en sus territorios de fuerzas militares extranjeras.

Además de este rechazo frontal, había una realidad secular que impregnaba transversalmente todos los aspectos de las relaciones sociales. Desde tiempo inmemorial, como ya hemos comentado, en el reino de Marruecos se había podido distinguir dos zonas territoriales bien diferentes: la llamada *Bled el-Majzen* en la que

¹⁴⁰ *Harkas* eran tropas irregulares rifeñas más o menos organizadas para operar durante un tiempo corto o para un objetivo limitado.

la autoridad del Sultán era reconocida y ejercida, donde se cobraban impuestos y era aplicada la ley coránica de la *sharia*; la otra zona territorial o *Bled el-Siba* ocupada por las tribus disidentes de la autoridad del Sultán, al que rechazaban de plano salvo en algún matiz de carácter religioso pero no en todos los lugares y no con la misma intensidad de aceptación, en estos últimos territorios, no se pagaban los impuestos del Sultán y, la justicia que era de derecho consuetudinario se aplicaba por una institución de corte democrático, la *Yemaa*.

Mucho antes de que llegaran las tropas españolas al Protectorado, existían estas dos corrientes de poder enfrentadas, la primera con pretensión de asimilación e imposición y la segunda con decidida voluntad de rechazo al otro. El deseo de aniquilación total del contrario era un sentimiento presente en ambos sectores sociales de la población marroquí. Mientras los primeros eran esencialmente arabófonos y habitantes de las grandes ciudades amuralladas, de sus campos vecinos y de los territorios de su influencia militar y administrativa, los segundos eran mayoritariamente berebófonos, habitantes de las tierras altas y de las zonas marginales del desierto. Este odio destructivo mutuo era un elemento constituyente de la forma de ser y del carácter de uno y otro sector de la población del reino de Marruecos. Ni que decir tiene que el pueblo rifeño *tamazight* (bereber) pertenecía a los segundos¹⁴¹.

En la segunda mitad del siglo XIX, un grupo de viajeros franceses, principalmente, pero también españoles y algún británico, tomaron contacto próximo y continuado con estas tierras y con sus gentes. Sus escritos, aun admitiendo en los mismos cierta perspectiva desenfocada como consecuencia de algún tipo de prejuicio colonialista, no los podemos dejar de valorar positivamente pues, las opiniones que se vierten en los mismos están generadas en las primeras ocasiones de contacto mutuo, en las condiciones y circunstancias previas a que se creara la respectiva susceptibilidad que produce, en uno y en otro, el choque de las culturas respectivas, con una de ellas pretendiendo superar y condicionar a la otra. Mimoun Aziza, hace referencia a algunos de los autores de aquella época que no dudan en converger a la hora de compartir

¹⁴¹ Rehz Ammed, Rachid. *La identidad tamazight en los países del Magreb*.

criterios sobre la ferocidad y hostilidad que muestran los bereberes del Rif contra los europeos¹⁴².

Blanco Izaga, posiblemente uno de los funcionarios del Protectorado que mejor y más profundamente llegó a conocer la sociedad autóctona y el alma del indígena rifeño, estuvo dotado de una formación técnica y humanista bastante diferente a la que anidaba en el espíritu de otros Interventores. No podemos dejar de aceptar la ecuanimidad de su criterio valorativo. “El capitán Blanco considera que difícilmente se logrará cambio alguno sobre esas mentalidades indígenas, de huesos endurecidos por la edad, educados en la guerra, nacidos en la anarquía y en el fanatismo” considerando que difícilmente la actuación española iba, en unos pocos años de actuación administrativa de fondo colonialista, a lograr alterar sus planteamientos..

Blanco pensaba que existía una falla de ruptura en la juventud y que era preciso trabajar en ese punto. Propuso tomar a los hijos de las personas relevantes y trasladarlos a la ciudad para que vivieran ese mundo y se formaran en valores próximos a la cultura europea. Este planteamiento ya había sido puesto sobre la mesa con anterioridad, al recoger los anhelos de los notables de las cabilas de SENHAYA y BENI URRIAGUEL que pretendían para sus vástagos una educación moderna en Melilla. En Melilla fue creada, al respecto, una Residencia Indígena que acogía a cuarenta niños de esta procedencia aunque siempre estuvieron presentes las diferencias de criterio sobre el fondo de la estructura educativa que habían de recibir los muchachos. El padre de Abd el Krim cuando se trasladó a Tetuán dejó a sus hijos cursando estudios en la ciudad de Melilla. Terminada su formación en la escuela española, el futuro caudillo rifeño pasó a Fez donde realizó los estudios para *cadi* en la medersa de Qarawiyyin.

I.3. CARÁCTER

Para los primeros viajeros españoles en demanda de exóticas situaciones de este estilo, el Oriente lo tenían a mano en el norte de África y para todos era muy de extrañar cómo la sociedad española había tardado tanto en tomar conciencia de ello. Verdaderamente en pocos sitios del mundo, como en éste, se producía un salto

¹⁴² Aziza, Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*, alboranbellaterra, Barcelona, 2003, pp. 35-37.

cultural tan espectacular y relevante como el que tenía lugar aquí, en una distancia tan corta y tan fácil de salvar como lo que significaba el mero paso del estrecho de Gibraltar. Si otros europeos tuvieron que viajar a lejanas regiones para sentir la excitación de lo extraño, nosotros lo teníamos relativamente fácil, nos bastaba con salir a la puerta de casa. A pesar de ello, en ningún momento, esta geográfica proximidad debía cegar la propia fuente de la excitación anegando la posibilidad de su disfrute subjetivo por lo que, si era necesario, habría que alimentarla interponiendo una distancia virtual más allá de la propia realidad. Es posible que ésta sea, tal vez, una de las causas por la que la perspectiva desde la que muchas veces era analizada la situación al otro lado del Estrecho, tuviera desde su construcción un desenfoque artificialmente provocado.

Autores y viajeros describían el gran salto en el tiempo que el corto salto geográfico de pasar el estrecho de Gibraltar traía consigo. Sin transición apenas, creían encontrarse en plena Edad Media. Literalmente, «Sin transición apenas, nos hallábamos entre un pueblo semisalvaje, caduco, degenerado (...) entre una población abigarrada y fanática, con distinta religión, con distinto modo de ser, otras ideas y diferentes esperanzas»¹⁴³. Como vemos, es este un pasaje profundamente descriptivo, poco o nada analítico, no apoyado en el conocimiento real del otro sino en una sensación percibida a través de unos artificiosos filtros intelectuales elaborados con argumentos ensoñadores de raíz “poética” orientalista, incorporando misterios, fantaseadas distancias, peligros amenazantes, y diferencias falsamente elaboradas.

En el siglo XIX, el Oriente musulmán como ente de ficción romántica y el orientalismo que se deriva de él, contribuyen a configurar una toma de posición que parece buscar lo exótico, lo lejano y lo diferente, tratando de hacerlo en un entorno de dificultad y fascinación por lo chocante, que contribuyera a alimentar la ficción de esa dificultad, fuera ésta última producto de la realidad o de la propia ficción. Para los primeros viajeros españoles en demanda de situaciones de este jaez, como decimos, el Oriente se encontraba en el norte de África, realmente lo tenían a mano, y a todos extrañaba cómo se había tardado tanto en tomar conciencia de ello.

¹⁴³ Boada y Romeu (1895, pp. 3 y 10).

El Oriente y el orientalismo como corriente espiritual que busca conocer sus esencias y desentrañar sus arcanos, configuran una actitud y una disposición que parecen perseguir lo exótico, lo lejano y lo diferente que se pueda encontrar allí. Mejor, además, si esta búsqueda era realizada a través de un proceso de iniciación que comenzaba de forma ritualista con el paso del estrecho de Gibraltar dejando atrás un mundo conocido y amable para enfrentarse a otro de tenebrosa leyenda. Como por arte de magia el pasado se mostraba en un presente evocador. De aquí que estos viajeros europeos, al entorno de nuestros vecinos africanos, compitieran por describir estas maravillosas, sugerentes y horribles escenas utilizando el lenguaje más ocurrente y folklórico disponible que les permitiera destacar lo lejano en el tiempo y en las costumbres sociales en que se encontraban, todavía, algunas míticas sociedades orientales de occidente, como era el caso en nuestro inmediato Marruecos.

Con respecto a la visión que se tiene *del otro*, desde las perspectivas que los comentaristas españoles del momento adoptan sobre los marroquíes bereberes del Rif, hay un condicionante que nos hace pensar en la existencia de un cierto apriorismo actuando como lente interpuesta que modifica el resultado de la observación y del análisis. Al final de este capítulo, una vez completado en el sentido que hemos dicho, haremos algún apunte sobre el etnocentrismo y la reflexibilidad como causas y razones que puedan haber coadyuvado en la proliferación de estos puntos de vista tan críticos y tan generalizados entre el funcionariado español del Protectorado.

A menudo, al tomar contacto con estas poblaciones del norte de África tan próximas geográficamente pero tan lejanas de nuestra realidad, el observador español solía adoptar una postura que le permitiera remarcar la distancia con la que se planteaba su actitud observadora, algo así como la que podría resultar de mirar por un prismático al revés. Cuando esto sucedía, que era la mayor de las veces, la razón principal de esta actitud radicaba, a nuestro entender, en el interés por dar con una perspectiva exótica que al analizar el escenario circundante confirmara sus prejuicios. Esto suele tomar sentido en todo aquel que lleva la idea preconcebida de que el encuentro con este escenario le va a enfrentar a una realidad lejana en el tiempo y ya perdida pero que, por raras circunstancias, se ha conservado inmutable en los últimos siglos.

Para algunos estudiosos como es el caso del sociólogo de la UAB Mateo Dieste, el conocimiento que los españoles tenían de la vida rural marroquí estaba plagado de errores empíricos, de prejuicios y de simplificaciones teóricas¹⁴⁴, para él, los interventores definían la población marroquí a partir de unos esquemas jerárquicos y evolucionistas apoyados en un análisis psicológico de lo que denominaban «el alma indígena» y del que extraían conclusiones que trataban de explicar la posición inferior del marroquí con argumentos incompletos, erróneos o tendenciosos cuando no con aseveraciones injustificadas. A pesar de todo ello y dándolo por bueno y acertado en un porcentaje apreciable de sus contenidos, creo que es preciso no adoptar una postura tan taxativa al respecto.

No deja de sorprender la casi total coincidencia existente entre las distintas valoraciones realizadas por prácticamente la mayoría de los OI's cuando se detienen a describir el carácter y el comportamiento esencial del bereber rifeño. Por otro lado, no podemos dejar de aceptar que algo, en este sentido, debió ser tal y como esa mayoría lo expone, aunque esta aceptación habrá que hacerla con algunas reservas. Otro elemento a tener en cuenta es que los distintos niveles de formación y capacidad intelectual que se pudieron dar entre tantos Oficiales de la Intervención Militar, son contrarios al hecho de haber producido tanta coincidencia si, objetivamente, no hubieran existido esos factores coincidentes.

Pocos aspectos de la esencia formal de los protegidos despertó tanto interés como el que mostraron por conocer el carácter y la idiosincrasia en general de los protegidos fue en todo momento motivo de profundo interés y dedicado estudio por parte de los funcionarios de la Administración española, especialmente por los Oficiales Interventores en cuyos informes periódicos siempre encontraremos un apartado al respecto. Además, fueron frecuentes las memorias y los ensayos en los que se trataba de forma monográfica este asunto. Las características particulares del carácter y la idiosincrasia de los cabileños fueron objeto de muy especial atención, su aparente impenetrabilidad actuó como un acicate que estimuló la investigación etnológica dando lugar a trabajos etnográficos de distinta calidad pero, en todo caso, constitutivos de valor etnográfico.

¹⁴⁴ Mateo Dieste, J.L. "La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social" en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, eds. Ramírez Ángeles y Bernabé López García, alboránbellaterra, Barcelona, 2002, p. 113.

Como venimos reslatando sin descanso, además de los mencionados Cuestionarios e Informes y Memorias, en sus distintos niveles de extensión y desarrollo, los responsables de la OI y los profesores de la AI elaboraron trabajos sobre temas directamente relacionados con lo antropológico, unos de contenido singular y monográfico, otros de carácter variado y transversalmente acumulativo. Entre estos últimos se encuentra el grupo de los llamados “Datos etnológicos y etnográficos de la Cabila” que sin ajustarse a una periodicidad regulada, bien por iniciativa propia de las Oficinas o bien a requerimiento de la DAI, eran elaborados por aquellas. En estos informes, uno de los apartados más importantes era el dedicado a la psicología y la idiosincrasia de sus habitantes, contenía datos muy concretos sobre todo ello pero lo que más abundaban eran los juicios de valor, la mayor parte de las veces expresados desde unos muy bajos conocimientos de la psicología social, aunque también hubiera otros más fundamentados.

La persona y el personaje, la imagen que de ella tiene el Interventor es la que éste se ha formado a lo largo de todo el proceso hasta llegar al ejercicio de su función en su puesto de destino. Es o debería ser, por tanto, una imagen personal. Por todo ello, las conclusiones que cada uno refleja cuando opina sobre el carácter y personalidad del administrado, deberían ser independientes de las expuestas por otros compañeros, salvo que algunos elementos constituyentes de esa personalidad hubieran sido comunes a toda la población protegida. Sin embargo, y más en los primeros tiempos, el oficial de Asuntos Indígenas es por lo común un oficial del Ejército que ya trae una experiencia personal de servicio en el Protectorado, la mayor parte de las veces gestada al amparo de su actividad militar contra la población que ahora tiene que ayudar a gobernar en paz. Como consecuencia de toda esta experiencia previa ya tiene configurada una imagen acerca del que será objeto de su dedicación profesional.

En los cursos de Instrucción y posteriormente en la Academia, recibirá formación e información sobre temas diversos cuyo conocimiento precisa para el ejercicio de su función, una parte de esta formación estará referida a la imagen, psicología y personalidad del individuo objeto de su trabajo de campo. Con frecuencia, el enfoque académico se ajustará a una perspectiva intencionada en el sentido de que, desde ella, se pueda hacer resaltar aspectos determinados del carácter del administrado añadiendo recomendaciones de comportamiento social directamente condicionadas

por las distintas facetas de ese carácter. Encontramos, en la documentación revisada, valoraciones que remarcan los aspectos positivos del carácter mientras se atenúan, se explican o se justifican aspectos negativos evidentes. Conferencias, ensayos y lecciones magistrales que abordan estos conceptos nos han mostrado el importante contenido antropológico práctico de los mismos¹⁴⁵.

De esta manera, el OI cuando llega a su destino ya lleva una imagen formada sobre la persona que se va a encontrar allí, como hemos dicho. Es ésta, una imagen fabricada que pretende explicar la forma de ser de todos y cada uno de los individuos que componen la sociedad, una imagen social, similar o distinta a la que hubiera podido haberse hecho en razón de su propia experiencia, una imagen más elaborada y estereotipada, menos espontánea y natural. Sobre un sustrato fundamental creado con los elementos de juicio que consideran al indígena como un enemigo irreductible y un gran guerrero lleno de matices; se pretende depositar una serie de particularidades academicistas y recomendaciones de comportamiento en las que ya no se ve al indígena como enemigo sino como potencial colaborador en la tarea colonizadora (dicho sea esto con las reservas oportunas).

Poco después de conseguirse la pacificación del Territorio, el 20 de junio de 1928, el Oficial Interventor de la cabila GUEZAUA, cumplimenta el Cuestionario Ampliado correspondiente¹⁴⁶ que puede servirnos como una referencia sobre este tipo de documentos en tanto soporte de valiosos datos etnológicos. Estos documentos, de los cuales se realizaron cientos en los primeros años posteriores a la pacificación, tienen un valor de referencia pues, en ellos, se contiene información sobre la situación de las cabilas en la primera época, situación que puede ser comparada con la información correspondiente contenida en otros documentos posteriores del mismo género, tales como: Memorias de Kabila y Datos para la conformación de los respectivos Anuarios, especialmente con los correspondientes a los últimos años del Protectorado.

¹⁴⁵ AGA, 81/12709.11.25, "Diversos aspectos de Intervención" Conferencia dada por el Comandante de Caballería Valentín Beneítez Cantero a los alumnos de la IV Promoción de Interventores de Asuntos Indígenas.

¹⁴⁶ AGA, 81/12683.11 Cuestionario Ampliado de la kabila GUEZAUA por el Capitán Interventor Juan de Juan.

Con respecto a la definición del carácter de los nativos hay que ser cautelosos a la hora de valorar los numerosos informes y documentos en los que los Ol's se manifiestan sobre el particular, pues, con frecuencia, se confunden facetas determinadas de aquél con actitudes mayoritarias y justificadas de la población frente al hecho extraño, ajeno y rechazado de su propia presencia allí. Como un ejemplo de lo que decimos y entre los muchos que se podrían traer aquí, éste sería el caso del Oficial Interventor de la kabila BENI ESMIH cuando asegura en un informe al respecto «El carácter es similar el de los *erzinies* (de BENI ERZIN) siendo poco afables y algo antipáticos a simple vista...»¹⁴⁷, valoración que se podría considerar algo subjetiva y etnocentrista o, tal vez, objetiva pero condicionada por un factor de reflexividad antropológica a tener en cuenta, una reflexividad excitada por la antipática de un observador ajeno e inoportuno.

A pesar de esto, no por ello dejan de tener interés este tipo de informes dado que incorporan valoraciones de contenido antropológico, aunque estos contenidos haya que considerarlos y analizarlos con las debidas cautelas. Pero, para lo que interesa en nuestra tesis, lo que importa es que estos documentos constituyen pequeñas etnografías que toman mayor valor consideradas en su conjunto siendo alguna de ellas, por si misma, de gran calidad. Por esta razón recomendamos que su estudio se haga a partir de la valoración conjunta de grupos de documentos que contengan alguna afinidad de base referente. Es el caso en el que es analizado el carácter de los cabileños vecinos o de los pertenecientes a las distintas cabilas de una misma Territorial.

Respecto a esto último, el Oficial de Intervención de la kabila METIUA, vecina de las BENI ESMIH y BENI ERZIN, todas ellas de la Territorial de Gomara, manifiesta en su informe que sus administrados son «De carácter afable y simpático, manifiesta una decidida hospitalidad para el viajero»¹⁴⁸. ¿Qué es lo que hace, aparentemente, tan diferentes y hasta contrarios a estos cabileños vecinos cuyas casa no distan unas de otras más allá de unos pocos kilómetros? Sin duda los propios y chocantes informes contienen en sí mismos un estímulo para desentrañar y aclarar estas disonancias antropológicas. Otra cosa distinta es cuando en los citados informes, se presentan

¹⁴⁷ AGA, 81/12683.5 Datos etnológicos y etnográficos de la kabila BENI ESMIH.

¹⁴⁸ AGA. 81//12683.7 Datos etnológicos y etnográficos de la Kabila METIUA.

continuas coincidencias y éstas son sobre facetas más fácilmente evaluables dado que se manifiestan a través de hechos y actitudes medibles.

Sabemos, por los documentos referenciados que los habitantes de BENI ESMIH son más religiosos que los de BENI ERZIN y que tanto los de una como los de otra cabila son supersticiosos y fatalistas consolándose fácilmente con un: «estaba escrito», cuando las cosas van torcidas. En estas facetas del carácter coinciden con el cabileño de METIUA que según su Oficial Interventor es «muy fatalista y supersticioso, influenciado en grado sumo por las supersticiones, (es de) alto espíritu religioso». Este tipo de valoración, la veremos repetida *ad infinitum* en los documentos que hemos analizado referentes a cabilas muy distantes entre sí y que van de un extremo a otros del Territorio. Parece, por tanto, que estas facetas como otras similares, corresponden al carácter genuino del bereber cabileño del Protectorado.

Por el contrario a las características generales que hemos detallado en estos *gomaris*¹⁴⁹, los habitantes de la cabila BENI MANZOR vecina de BENI ESMIH y por tanto también *gomaris*, son pacíficos y nada valientes por lo que a menudo sufren las consecuencias de lo atropellos de sus vecinos. Aunque son incumplidores y poco diligentes, este defecto lo compensan con una gran paciencia para esperar el momento que consideran más oportuno para proponer sus pretensiones. También es ladino, astuto y marrullero; gran psicólogo y perspicaz; hábil diplomático y pedigüeño compulsivo; abúlico y mentiroso. Tiene virtudes: es sufrido, religioso y caritativo; pacífico y tolerante; tímido e infantil; agradecidos y fáciles de ganar con el buen trato y la justicia¹⁵⁰. Sin duda podemos detectar en estas afirmaciones una buena dosis de etnocentrismo que condicionan la validez de las mismas desde una perspectiva antropológica canónica, pero ¿qué duda cabe sobre la calificación del ensayo conferencia del Capitán Sáenz de Mugarola como una pequeña etnografía? Éste es el *quid* de la cuestión, centenares sino miles de documentos de características similares al inmediatamente referido fueron elaborados por los cientos de OI's allí en sus cabilas o para las aulas de la Academia.

¹⁴⁹ Los cabileños de las distintas cabilas pertenecientes a la Territorial de Gomara.

¹⁵⁰ AGA. 81/12675.55.3 "Psicología y características lingüísticas de los habitantes de la Cabila BENI MANZOR" por el Capitán Julio María Sáenz de Mugarola.

Como ya hemos repetido, estos documentos etnológicos no dejan de tener un alto valor si los utilizamos en su conjunto para determinar coincidencias y detectar contradicciones. Si, por el contrario, se toma uno solo de estos informes y se trata de deducir una consecuencia acerca del carácter y forma de ser de los habitantes del Protectorado, especialmente de los cabileños que son los que muestran aristas más definidas, la conclusión puede ser demasiado desviada de la realidad. Sin embargo si se toman varios y se hacen valoraciones críticas comparadas la conclusión puede aportar algún dato objetivo o casi objetivo. Los detalles comunes y coincidentes nos acercan a una visión objetiva mientras las discrepancias nos muestran diferencias que pueden ser objetivas en sí mismas o producto de un desafortunado análisis por parte del Interventor y por lo tanto han de dar lugar a nuevo análisis desde otros enfoques.

Todos estos documentos, estudiados y valorados en conjunto, pueden ayudar a componer un mapa de la forma de ser de estas gentes; mejor dicho, de algo que podríamos identificar con la “forma de ser” del conjunto de la población, de los elementos comunes presentes en la mayoría de sus componentes, si eso es posible. Una vez más, cada uno de estos documentos, por separado, son pequeñas etnografías pero, contemplados en su conjunto y valorados simultáneamente adquieren una dimensión etnográfica distinta.

En el caso del informe correspondiente a la cabila BENI ERZIN¹⁵¹, hemos encontrado en el Archivo dos ejemplares: uno correspondiente al año 1928 que pertenece al Cuestionario ampliado vigente en aquél momento y otro como informe independiente para incorporar en el Anuario de 1953. Con respecto al carácter de sus habitantes, éste es descrito más en función de sus valores comparativos con el de sus vecinos que en función de valores absolutos independientes, así vemos que, los *erzinis* tienen un carácter que varía muy poco con el del resto de los *gomaris* pero se diferencia bastante del de los vecinos *metiuis*¹⁵². Esto que parece muy genérico, nos

¹⁵¹ AGA. 81/12683.6 “Datos etnológicos y etnográficos de la Cabila BENI ERZIN”.

¹⁵² *Erzinis* son los propios de BENI ERZIN, cabila de la Territorial de Gomara, mientras los *metiuis* son los propios de la cabila METIUA que también pertenece a la Territorial de Gomara. Las enseñanzas que podríamos tomar de esta descripción serán: existe algunas características comunes en la gente de las distintas cabilas de Gomara que los identifica como tales; la gente de la cabila METIUA tiene un carácter distinto que si investigamos veremos que se asemeja más al que muestran los del Rif y de esto extraer conclusiones que permiten mejorar el conocimiento antropológico de los habitantes de estos territorios también de la eficaz división administrativa ejecutada por la Autoridad española, pero ese no es el trabajo que nos hemos propuesto aquí

sirve muchas veces para definir mejor los conceptos en otros grupos vecinos de manera que, gracias a ello, podemos conformar un criterio acerca de otros grupos geográficamente inmediatos y contrastarlo con sus descripciones directas correspondientes.

El informe matiza lo siguiente: en la cabila, los *erzinis*, son poco afables y algo agrios haciéndose a simple vista antipáticos, muy hospitalarios con todo ser humano y máxime si se trata de extranjeros. ¿En qué forma se hacen compatibles estas aparentes contradicciones? Sin duda, en ello va oculta una información de contenido antropológico. En la mezquita son más religiosos que los *metiuus* y ante las autoridades de la cabila y de las Oficinas se hacen reservados y agudizan su astucia tardando en contestar para coordinar la respuesta que siempre resulta ambigua. Es muy supersticioso y fatalista; cuando le sucede alguna desgracia la achacan a algo que no han realizado correctamente, a alguna descortesía que han tenido ante algún santuario, a alguna promesa incumplida o algún juramento falso. Recurre al *mectud*¹⁵³ y se consuela con facilidad.

Con respecto a su forma de ser, los rasgos psicológicos de los pobladores de la zona central, que en el desarrollo de nuestro trabajo nos seguirá sirviendo de referencia, difieren muy poco de los del resto del Protectorado en lo que se refiere a la vida religiosa, la vida familiar y las costumbres. Sólo se aprecian ligeras variantes entre ellas de acuerdo con las correspondientes a las distintas comarcas. Según criterio general y extendido: son buenos guerreros, de gran resistencia física, sobrios y frugales que se alimentan casi todo el año de frutos secos, pan de cebada, leche y sus derivados, huevos y raramente carne salvo en las celebraciones; son muy apegados a sus propiedades de las que difícilmente se desprenden y de vida sedentaria aunque los de la zona oriental practiquen el nomadismo pastoril y en general se desplacen para llevar a cabo laboreos de temporada; son supersticiosos, con creencias en las que se

que no es otro que poner en evidencia la existencia de etnografías de distinto valor en la labor de las Intervenciones Militares del Protectorado.

¹⁵³ *Mectud*. No he encontrado explicado su significado por lo que no lo he incorporado en el Glosario. Tal vez se refiera a un tipo de conformismo (¿).

notan reminiscencias de antiguos cultos paganos. Muy hospitalarios y, aunque pobres, se desviven en agasajar al invitado¹⁵⁴.

Si bien no se aprecian indicios de corporativismo de raíz económica dentro de los grupos de linaje agnático, el hecho de que la forma de repartir los bienes a la hora de la muerte del padre se hiciera por igual entre hijos (una parte para cada) y por igual entre hijas (media parte para cada) y siendo la tierra cultivable el bien máspreciado del patrimonio de un rifeño, no extraña que a partir de estas implicaciones tuvieran lugar los conflictos más feroces entre hijos e hijos de hijos, principalmente. Hart denomina a la consecuencia de estos conflictos como “feud”, en el sentido de grupos de descendientes corporativamente ligados para realizar una venganza (vendetta) o compensación.

Un trabajo etnográfico que nos ha parecido muy relevante es el realizado por el Tte. De Artillería Juan Muñoz Lasarte, Interventor en la cabila BU HAMED. Es un ejemplo extraordinario de la calidad que, en algunos casos, podían alcanzar algunos trabajos, ensayos, informes, memorias o estudios-propuesta desarrollados por los Ol's de la DAI. Aunque en éste, en concreto, su contenido es más sociológico y económico contiene datos y aspectos que lo permiten calificar como un documento etnográfico de valor¹⁵⁵.

En el Capítulo II del trabajo antes referido, que trata sobre Población, se abordan distintos aspectos de la demografía de dos cabilas *gomaris*, de su Estado Sanitario y de sus Costumbres en orden y relación con la Sanidad. Se trata de cabilas de etnia bereber altamente arabizadas con islotes idiomáticos donde el *chelja* es aún una lengua viva. En su trabajo, el autor realza la importancia que tiene el estudio de los rasgos más sobresalientes de sus nativos, como vía para dar con la clave del cómo y del por qué de su comportamiento en la vida de relación, fin primordial que reconoce

¹⁵⁴ AGA, 81/12696.102. “Estudio geográfico del Territorio del Rif”. Documento académico que muestra una percepción apreciativa alejada de otras perspectivas más personales y etnocentristas que encontramos entre la documentación de informes reglamentarios periódicos.

¹⁵⁵ AGA, 81/12680.6 Notas para un Estudio Económico-Social de las Cabilas BENI BUZRA y BENI ZIAT (en otros lugares BENI BUSERA y BENI SIAT) por el Teniente de Artillería Juan Muñoz Lasarte

perseguir en su responsabilidad como Oficial Interventor¹⁵⁶, con ello, queda puesto en evidencia el ocasional elevado contenido antropológico de la labor realizada por estos oficiales y la forma en que esta actitud lleva a producir etnografías de interés.

En su trabajo descriptivo, resalta Muñoz Lasarte, distintos aspectos del carácter y de la idiosincrasia de estas cabilas que coinciden con los de otras cabilas costeras vecinas definiéndolos como: de espíritu independiente; indómitos y orgullosos; ancestralmente atávicos que solo reconocen el poder del más fuerte; sobrios, fieros y bravos; también rencorosos, astutos y vengativos. Practican el precepto islámico de la hospitalidad y viven aferrados a sus creencias religiosas pero muy imbuidas de supersticiones que les apartan de la ortodoxia islámica. A veces se muestran como egoístas, recelosos y poco sinceros. Y sigue el autor con muchos más detalles que contribuyen a definir a estos nativos y que permiten confirmar la mayoría de otras definiciones hechas sobre los pobladores de cabilas vecinas.

El autor, cree percibir que estas características generales de la idiosincrasia de *ziatis* y *buseratis* van paulatinamente suavizando sus duras aristas especialmente debido el ejercicio de la autoridad del *Majzen* que allí es evidente. En sus escuetas apreciaciones sobre antropología física, reconoce que los nativos de estas cabilas son de estatura notablemente menor que la de los cabileños del Rif y ello nos lleva a valorar los estudios realizados por C. Stevens Coon en 1927 y el valor antropológico de estas apreciaciones¹⁵⁷. Comprueba el autor los hechos demográficos de los movimientos de población y analiza sus causas. Asocia la riqueza de BENI ZIAT frente a la pobreza de BENI BUZRA a la existencia en aquella de una franja costera más asequible a la explotación pesquera así como a la puesta en producción de terrenos baldíos circunstancias que no se dan en esta Son todos, sin duda, criterios etnológicos que muestran la naturaleza de sus inquietudes ocupacionales.

Conclusiones contradictorias. El pueblo bereber rifeño, con el que se encuentra la Administración española cuando asume la responsabilidad del Protectorado, había permanecido siglos condenado a la marginalidad en su propio entorno y, tal vez, fuera

¹⁵⁶ Ibidem, p.34

¹⁵⁷ Ibidem, p.35

esta prolongada situación el factor externo que más contribuyera a configurar una sociedad con fama de auténticos salvajes, que era de la que gozaban a finales del siglo XIX. Esta era una fama que estaba igualmente extendida no solo entre los ocasionales viajeros que se atrevían a desafiar los riesgos de recorrer su territorio, también entre los que se habían limitado a tomar contacto marginal con ellos y sobre todo entre el resto de los habitantes del reino de Marruecos¹⁵⁸.

Si la marginalidad y el aislamiento sufrido por las gentes de estas regiones olvidadas del norte de Marruecos ha sido tan evidente como apuntamos, tan prolongada en el tiempo y tan reconocida por todos, sorprende, en principio, la afirmación que Mimoun Aziza vierte, cargando sobre los colonialistas españoles la responsabilidad de la marginalidad citada; el profesor marroquí dice: «A nuestro parecer, la marginación que sufre actualmente esta región se debe en parte a la herencia colonial»¹⁵⁹. Sin embargo, Aziza al dejar claro previamente que este pueblo ha sufrido una marginalidad secular y profunda, presente con toda su fuerza en los tiempos previos al Protectorado, tal vez lo que quiera decir sea que el colonialismo español no supo sacarle de la misma. Parece claro que se refiere a otro tipo de marginalidad más relacionada con los tiempos actuales y no a aquella secular de la que sospechamos puede proceder alguno de los rasgos del carácter de sus gentes.

Los frecuentes juicios de valor contenidos en los estudios que, sobre este asunto, hemos podido analizar, son a menudo subjetivos y apriorísticos y rara vez se centran sobre personas concretas salvo cuando se trata de describir las actitudes de responsables y notables qué, entonces, suelen adoptar un enfoque más preciso. En general, las conclusiones que alcanzaban los observadores acerca del ser y las circunstancias que impulsaban al rifeño a comportarse de una manera determinada y aparentemente exótica, se planteaban de una forma global, dando siempre por sentado que estas características definitorias estaban extendidas y pertenecían a toda la sociedad. Por ello, eran aceptados como elementos importantes en la constitución de una personalidad común.

¹⁵⁸Op. cit.

¹⁵⁹Aziza, Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*, alboranbellaterra, Barcelona, 2003. p.20. La afirmación de Aziza viene seguida de una nota que nos remite a A. Chaara (1994).

Muchos de los estudiosos y analistas de la sociedad bereber del norte de Marruecos rechazan esta visión del funcionariado español del Protectorado y adoptan la posición de denunciar en éste, una supuesta falta de capacidad y preparación específicas con respecto al cumplimiento de una función que ellos mismos diseñan pero que raramente comprenden. Como resultado final, suelen acabar resaltando en los Ol's una supuesta incapacidad para entender el hecho antropológico, como tal. Aun a pesar de la profunda complejidad que implica el análisis objetivo de la forma de ser de un pueblo, si eso existe y es posible, muchos lo han intentado siguiendo el procedimiento *in extenso* de asignar características y valores observados en pocas personas de un entorno inmediato, al conjunto de toda la sociedad y convirtiendo estos elementos en sustanciales identificadores de la misma.

Más adelante insistiremos sobre aquellos documentos de nuestra fuente principal¹⁶⁰ que contienen opiniones similares para formar con ellas un corpus convincente y suficiente. Trataremos de identificar las circunstancias que contribuyeron a la visión de la forma en que se describen los detalles de la personalidad del pueblo rifeño. No entraremos demasiado en aceptaciones o en rechazos de los mismos, ya que hacerlo solo sería otra valoración subjetiva sobre las valoraciones subjetivas de las particulares opiniones de los Interventores Militares. Lo que interesa es constatar que estas valoraciones subjetivas existieron y constituyeron una parte importante de la actividad profesional de los Oficiales de Intervención Militar en el ejercicio de su función administradora. Como hecho de contenido etnográfico, es como toma interés aquí.

Harris W.B., nos proporciona una visión distinta a las que hemos encontrado en la documentación consultada generalmente elaborada en las Oficinas de Intervención. Para él, los rifeños que buscan trabajo doméstico en casa de los europeos de Tánger, son célebres por su lealtad y fidelidad así como resueltos defensores de sus empleadores. Además son de maneras tranquilas, amables y de carácter honesto¹⁶¹. A la vista de estas opiniones tan distintas y concluyentes, se hace necesario contrastar

¹⁶⁰ El Archivo General de la Administración (AGA), en su sección de "África", tiene los fondos pertenecientes a la Delegación de Asuntos Indígenas del Protectorado español (1912-1956), que han sobrevivido.

¹⁶¹ Harris, W.B. "The Berbers of Morocco", en *The Journal of the Anthropological Institute*, vol XXVII, p.66

esta perspectiva con las que nos ofrecen otros autores que, también, han tenido la oportunidad de conocer y analizar estos rasgos del carácter de los cabileños.

Siguiendo con el autor citado, sabemos que son celosos guardianes de su tierra tratando de mantener las montañas del Rif fuera del alcance de cualquier influencia europea, de manera que en los últimos años del siglo XIX, esta montañosa región del norte de África se tenía por inexplorada. Son musulmanes estrictos pero no parecen fanáticos y desde luego no tan apasionados como los árabes marroquíes, con respecto a los cuales, también presentan un nivel moral más alto y un tipo de vida más hogareña¹⁶². Como decimos, estas son apreciaciones del autor citado. A la vista de las cuales, nos parece interesante conocer en qué medida estos matices diferenciales se conservan en los tiempos actuales, si se han hecho más evidentes e importantes o, por el contrario, simplemente han desaparecido.

Muy posiblemente, el contexto circunstancial del observador y su relación particular con el observado contribuya a remarcar estos rasgos, en un sentido o en otro. Es por ello que resulte necesario recurrir a los análisis hechos desde posiciones no involucradas e independientes, en el caso de que se encuentren disponibles. Una sociedad en la cual sus componentes gozan de un carácter muy definido, con facetas del mismo evidentes o prontas a ponerse en evidencia con resultados muy contradictorios pues las más de las veces dependen de según sea el punto desde el cual viene la luz en ese momento, exige ser estudiada con una perspectiva cuidadosa y particular y apropiada.

Abundando en lo anterior y con el fin de aportar una visión de tercero, que podríamos considerar independiente, dadas las circunstancias que le rodean, creo apropiado traer la descripción que hace Meakin en 1894, pocos años antes del establecimiento del Protectorado: «Los he encontrado como una raza franca y transparente, muy recelosos de los extranjeros, pero siempre dispuestos a llegar a ser buenos amigos cuando han alcanzado la convicción de que el extranjero es fiable. Los considero, en cualquier caso, superiores a los árabes tanto físicamente como

¹⁶² Harris, op. cit.

moralmente»¹⁶³. Meakin afirma conocer bien a estos bereberes marroquíes después de haber pasado con ellos un período de unos nueve años. Esta opinión, aunque pueda parecer muy general es bastante precisa y contrasta con la que la mayoría de los Interventores Militares incorporan en sus ensayos doctrinales y académicos, Cuestionarios y Memorias de kabila.

En las raíces de estas perspectivas, aunque se pueden detectar elementos comunes, estos son sustancialmente diferentes. El antropólogo inglés no tiene una relación de fuerza ni contraria ni adopta un enfoque consecuencia de posición preponderante sobre las personas que analiza y de las que emite su opinión. Mientras, sí existe ese tipo de relación dependiente y enfrentada de la población protegida con los Interventores. Creo que deberíamos considerar que una gran parte de esa visión mutua negativa que tenían los administradores y administrados del Protectorado nacía precisamente de esa posición relativa entre ambos, de hecho, algo parecido ocurría con los franceses en su zona. En otro lugar de su comunicación, en el Congreso Extraordinario de enero de 1894, Meakin admite el carácter independiente y guerrero de los bereberes marroquíes pero lo justifica como una forma de ser genérica y habitual que se muestra presente en todos los montañeses de todas las partes del mundo.

Con respecto a los pobladores de Beni lahamed -bereberes arabizados en una de las diez fracciones de la kabila de TELATA de la territorial de Xauen-, su interventor nos dice lo que sigue: «Fanáticos en sus prácticas religiosas, se aprecia en los habitantes de la kabila los mismos defectos que caracterizan a todo musulmán; interesados y avaros, se valen de mil trapacerías para obtener algún lucro, embusteros por naturaleza, hacen culto de la mentira, orgullosos como buenos islámicos, se creen superiores a las demás razas, no despreciando ocasión en que lucir sus títulos con que alagar su vanidad y orgullo, fiel y amigo de quien aprecie, nunca lo traicionará. Es guerrero el carácter de los *lahamdia* y su mejor hacienda es la posesión de un buen fusil. Trabajadora y comerciante la gente de esta kabila, llega a competir con el espíritu comercial judío. Siendo fértil, la kabila es laboriosamente trabajada

¹⁶³ Meakin, J.E. Budgett. "The Morocco Berbers" en *The Journal of the Anthropological Institute*, vol XXIII y XXIV, pp. 1-15, la traducción es mía.

notándose en sus habitantes un nivel de vida bastante superior con respecto a las gentes de las kabilas vecinas»¹⁶⁴.

Dejando por un momento las facetas del carácter que podríamos clasificar como negativas, las cuales pudieran ser objetivamente ciertas o simplemente reflejos externos de un rechazo a una situación indeseada, centrémonos sobre aquellas que incorporan elementos que podríamos considerar positivos. Personas situadas en una posición superior, como podrían ser los empleadores extranjeros de Tánger, los valoran «leales, fieles y defensores de ellos; tranquilos, amables y honestos». Personas independientes y académicamente formados en antropología nos confirman que si bien son recelosos también pueden llegar a ser buenos amigos cuando las circunstancias de la relación se lo permiten. Personas responsables de su gobierno y administración admiten que aunque tienen muchos aspectos negativos, pueden llegar a ser fieles y amigos de aquellos a quienes valore y aprecie y a quienes nunca traicionará.

Podríamos traer muchos ejemplos pero valga uno que nos parece interesante porque el Interventor correspondiente, al describir el carácter de los cabileños acaba asociando sus peculiaridades con la forma en que elige los emplazamientos para ubicar sus poblados. Es con respecto a la cabila BENI IDER en la regional de Yebala. Según él, su psicología es muy compleja pues al carácter guerrero se opone el de sedentario. Son ladinos, embusteros y aduladores. Su astucia corre pareja con su valentía. Temen al más fuerte y esa es su ley. La justicia, a su manera: tiene razón el que más da, el que más regala. De carácter indómito e independiente guardan su rencor para descargarlo en el momento más apropiado¹⁶⁵. Después sigue la valoración con estos términos «Tienen los *idris* (de BENI IDER) cualidades como la simpatía y la hospitalidad. Educados y ceremoniosos en los saludos. No dan importancia a esto pues lo consideran una obligación a cumplir y lo hacen con naturalidad».

¡Que chocantes y contradictorias parecen todas estas apreciaciones, pero, cómo encajan en el contexto que antes hemos expuesto, con visiones desde distintas perspectivas independientes! Lo que debemos de considerar, a los efectos que nos

¹⁶⁴ AGA, 81/12690.51.2 Ensayo sobre Beni Iahamed por el Interventor Salvador Mínguez García.

¹⁶⁵ AGA, 81/12673.44.1 Ensayo informe sobre el carácter de sus habitantes, vivienda y costumbres en la Cabila BENI IDER por su Oficial Interventor Julio Luis González García.

proponemos en nuestro trabajo de tesis, es que todo ello tiene un contenido etnológico y que todo ello fue motivo de inquietud e interés investigador dentro de la función interventora. Que sus conclusiones fueran acertadas o equivocadas no es lo importante ahora y aquí, lo importante fue que existió diariamente un interés demostrado en comprender la personalidad del indígena. Tal vez una actitud etnocentrista, alimentada por algunos prejuicios arrastrados en la enseñanza y en la formación académica, contribuyó a exacerbar unas conclusiones bastante generalizadas, pero existen elementos que nos permiten cribar la información y separar la paja del trigo, tarea que puede resultar muy atractiva si se quiere avanzar en el conocimiento de la auténtica forma de ser de las gentes de este pueblo.

No estando de acuerdo con apreciaciones que nos parecen extremas, consideramos, una vez más, que no se puede negar la existencia de una inquietud por conocer y determinar las causas íntimas de tanto aspecto negativo detectado o aparentemente detectado en su carácter. A este respecto, el Cpt. Interventor Ramón Coma Cunill en su conferencia del 20 de noviembre de 1945 sobre el carácter del pueblo y las personas de la kabila de BENI SAID, incluye comentarios de interés aunque los hayamos de tomar con las reservas apropiadas dado lo subjetivo y sectario que nos puedan parecer desde nuestra actual posición analítica. Conviene tenerlos en cuenta para someterlos a valoración en un contexto global, dice: *«Solo guardan celosos sus tradiciones guerreras y su sangre degenerada no ha perdido el virus de la lucha que tanto les coronó de gloria en otros tiempos y que hoy, a las órdenes del Caudillo Franco, han llenado de victorias como antaño los campos españoles de batalla(¿) y sigue en otro punto «Sus costumbres viciosas, los prejuicios que su religión les impone, sus deficientes métodos de enseñanza, su naturaleza minada por el vicio y las enfermedades que no estaban en condiciones de combatir, han sido las causas que llevaron al pueblo marroquí al estado de degeneración que...»¹⁶⁶.*

El Capitán Coma Cunill pone cierto énfasis en dejar claro que una faceta importante de la forma de ser de los cabileños de BENI SAID son sus costumbres viciosas. ¿En qué grado y de qué manera son viciosas? No lo explica por lo que la

¹⁶⁶ AGA, 81/12676.45.11 bis. BENI SAID. Informe a modo de Memoria libre del Cpt. Interv. Ramón Coma Cunill de 20.11.1945. El documento incorpora una nota manuscrita de su superior que dice "visto, fecha y BAJA". Toda una gran enseñanza del proceder académico y de los criterios vigentes en la AI ante tamaño disparates, creo yo.

imaginación del lector puede pensar lo que estime oportuno. Además, esto nos puede llevar a una conclusión equivocada al asignar in extenso a todos o a una parte importante de los pobladores del Protectorado esas costumbres que imaginamos. Es muy posible que el criterio de Coma fuera producto de una valoración objetiva aunque es muy posible, también, que estuviera cargado de confusos apriorismos. ¿De qué manera, entonces, pueden ser de utilidad estas opiniones vertidas en conferencias, ensayos y trabajos de contenido etnológico? En general, creo que son de utilidad si se cruzan con otros que contemplen valores similares en distintas cabilas, entonces analizar en que coinciden y en que discrepan para, a partir de ello, concluir, a sabiendas que solo será un paso más pero, eso sí, en mejor dirección. Pero lo verdaderamente útil de las opiniones del Ctn. Coma Cunill es que, gracias a ellas, hemos podido comprobar fehacientemente que las autoridades militares de la DAI, estaban en desacuerdo con las mismas y que consideraban improcedente mantener en el Servicio de Intervenciones a un oficial de estas características personales. Por lo que en el mismo momento y lugar causó baja como Oficial Interventor.

BENI SAID es una cabila costera de la Yebala, sus habitantes son bereberes pero tienen una particularidad. En la conferencia sobre el Lucus el Tte. Crl. Andrés Sánchez¹⁶⁷ nos dice que los pobladores de ese territorio son inferiores en valores humanos a los del Rif. Según él, los árabes de las llanuras occidentales son apáticos, abúlicos, muestran una docilidad que denota un largo período de vida esclavizada y cierta falta de pudor que se manifiesta principalmente en las costumbres licenciosas y en la tendencia a no cumplir los compromisos. De los de la Yebala dice que son valerosos, alegres e inteligentes, pero menos trabajadores y más informales que los del Rif. Estos son dos o tres ejemplos de los muchos que podemos encontrar en los fondos del AGA, vemos de qué forma tan recurrente en la mayoría de ellos, cuando de forma de ser y pautas de comportamiento se trata, se echa mano de los pobladores del Rif como los portadores referentes de los valores más auténticos que se espera encontrar en los pobladores de la Zona Norte de Marruecos.

Los bereberes arabizados siempre radicarón en el triángulo Yebala-Gomara-Lucus y toda la línea fronteriza a la faja atlántica dominada por la organización árabe, de

¹⁶⁷ AGA, 81/12705.21.3 Conferencia sobre “El Territorio del Lucus” por el Tte. Crl. Andrés Sánchez.

orígenes orientales más o menos puros¹⁶⁸. La población de BENI SAID es bereber fuertemente arabizada hasta el punto de que solamente hablan árabe.

En los textos de estudio de la Academia, en las conferencias allí impartidas y en los ensayos y trabajos académicos realizados por profesores y alumnos, así como en los informes periódicos rendidos por los Interventores, es decir, en casi todos los documentos con contenidos relativos a la idiosincrasia del bereber rifeño (a menudo referido bajo el término de “moro”¹⁶⁹) hemos encontrado expresiones descriptivas de su comportamiento individual y colectivo, las cuales, suelen venir cargadas de valoraciones que a menudo pretenden justificarse como si fueran consecuencia de un profundo y concluyente análisis psicológico; cuando se trata, las más de las veces, no de otra cosa que un opinión subjetiva no argumentada.

Esto también sucede en los textos más creativos, escritos por los ocasionales viajeros literatos que visitaron estas tierras, animados de una necesidad preconcebida de verse sorprendidos y asombrados por lo exótico, diferente y brutal. Términos calificativos tales como: bárbaros, falsos, traidores, crueles, vengativos, holgazanes, fanáticos, y muchos más de este jaez, nos encontraremos en aquellos informes que hemos podido investigar y que Marín rechaza en su trabajo¹⁷⁰.

Con respecto a la disposición del bereber a la falsedad y al engaño, que tantas veces aparece en los informes de los administradores españoles, no debemos caer en la trampa de refutar la validez de los mismos porque la mayoría de ellos estén realizados desde una óptica etnocentrista y colonialista. Nada tan lejos de la verdad. Objetivamente, estos rasgos del carácter del bereber y especialmente del bereber rifeño, existen y son verdaderos. Un analista inglés de finales del siglo XIX, aparentemente no contaminado por lo que podría ser un trato directo colonialista nos

¹⁶⁸ AGA, 81/12709.11.25 “Diversos aspectos de Intervención” por el Comandante de Caballería Valentín Beneitez Cantero.

¹⁶⁹ El término de moro englobaba las distintas facetas con las que el indígena se presenta, era una designación académica pero también coloquial y aceptada que no encerraba ninguna intencionalidad de tipo peyorativo, como tantos “analistas sociológicos” se empeñan en asegurar, siempre desde una óptica miope o/y políticamente malintencionada.

¹⁷⁰ Marín, Manuela. “Mujeres, burros, y cargas de leña” en Fernando Rodríguez Mediano y Helena de Felipa (eds.) *El Protectorado español en Marruecos: gestión colonial e identidades*, Madrid, pp.85-110.

confirma que entre los bereberes de Marruecos, la verdad y la ocultación tienen significados que no están claros en ningún momento¹⁷¹. Entonces, se hace necesario contemplar y aceptar estas valoraciones y tratar de encontrar los argumentos que las haga compatibles con aquellas conclusiones positivas y favorables que hemos encontrado en las valoraciones de muchos y diferentes analistas. Estas conclusiones, chocantes y contradictorias, son las que motivaron el interés etnológico de muchos de los Ol's, que hemos hallado en un número importante de documentos.

Las autoridades gubernativas del Protectorado consideraban que el foco más importante de las situaciones problemáticas se encontraba situado alrededor de la “arbitrariedad, egoísmo, avaricia y doblez” como valores y categorías del carácter del indígena en general pero, en este caso, alojados en la persona del dirigente (notable). En los informes rendidos a la autoridad de la Delegación de Asuntos Indígenas, estas son valoraciones que se repiten continuamente. Viniendo esta opinión de una persona de la reconocida ponderación de Blanco Izaga no podemos por menos que tenerla en cuenta y considerarla en lo que vale. El *caid* y el *jalifa* de la cabila junto con el *chej* de alguna de sus fracciones eran normalmente las personas más difíciles con las que tenía que lidiar a diario el célebre Interventor.

No podemos decir que en todos los lugares del Protectorado el carácter y las condiciones personales de sus individuos fueran idénticas pues, en estos, los factores más remarcados son unos determinados mientras en aquellos esas mismas facetas no lo están tanto, aunque puedan ser apreciadas por un observador atento. Sin embargo, en general, los aspectos más importantes de la personalidad del bereber rifeño están presentes en todos ellos.

Las personas de estas tribus, no reconocían más razón que la de la fuerza. El pillaje y el bandolerismo eran las normas que presidían todos sus actos. Siempre fueron famosos por los audaces golpes de mano que ejecutaban contra sus vecinos para asesinar y robarles sus rebaños; por atacar a los viajeros cogidos siempre por sorpresa y por elegir preferentemente personas indefensas. Indómitos y dispuestos

¹⁷¹ Harris, W.B. “The Berbers of Morocco”, en *The Journal of the Anthropological Institute*, vol XXVII, pp. 61-73.

siempre al robo, al crimen y al botín. Prefieren la emboscada y la traición y son temidos más por sus instintos de crueldad que por sus condiciones combativas. El cabileño es áspero y duro y reacio a todo lo que sea control e intervención, gustando hacer su voluntad y tomarse la justicia por su mano¹⁷². En este caso, la opinión vertida por el Interventor, no está producida como consecuencia de una valoración enfrentada que podría derivarse de las relaciones contrarias que mantendría con sus administrados, sino que se deduce del análisis que hace de la forma en que se comporta con los suyos y con sus vecinos, es con ellos con quienes muestra las facetas del carácter que describe el Interventor y por tanto su opinión se hace más creíble. El trabajo antropológico es bastante equilibrado y ecuánime, de aquí que nos parezca apropiado tener en cuenta sus apreciaciones.

Es posible que una parte de las descripciones sobre carácter y personalidad del bereber rifeño y, en general, del moro marroquí, sea consecuencia de un desenfoque producido por el deseo previo de ver la realidad observada animada de claros oscuros dramáticos con luces y sombras que, objetivamente, no existieron o sencillamente que no fueron tan contrastantes. Manuela Marín¹⁷³, recupera una excelente colección de relatos de viajeros a Marruecos en el siglo XIX y principios del XX, con sus comentarios y opiniones más relevantes, en los que se pone en evidencia lo que comentamos. Son escenas que reproducen momentos que muchas veces dicen más sobre la propia personalidad del comentarista ocasional que sobre la situación analizada. En todo caso, siempre parece haber un esquivo misterio que el observador de cada instante duda en analizar o no. El temor de que al intentar desentrañarlo lo deje roto para siempre, le impone limitarse a describir el citado misterio de forma hiperbólica buscando con esta descripción un acta notarial que deje constancia de que “yo estuve allí”. La estampa dibujada por el Cpt. Blanco es muy narrativa de todo esto.



¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Marín, Manuela. “Mujeres, buros y carga de leña”, en *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 85-110.

El pasaje que Marín describe sobre el oficial Fernández de Cuevas y su salida a los alrededores de Melilla acompañado de un rifeño de su confianza, las opiniones que pone en sus labios sobre la calidad humana de su acompañante y sobre los detalles de la visita a su casa, con la descripción que hace de su mujer, “..la visión de aquella joven agraciada, limpia y hacendosa, con el sello de la agreste virtud en su porte tranquilo y sereno, me causó una profunda simpatía”¹⁷⁴. Marín valora el hecho relevante de qué, observada sin los prejuicios habituales, y en una condición de proximidad natural, se constata en la mujer rifeña rasgos de virtud y honestidad, una vez que se han superado los lugares comunes de los prejuicios fabricados. Gracias a la amistad del rifeño, Fernández de Cuevas había logrado una aproximación no solo física sino espiritual al tema de observación, de manera que eso le permitía afirmar lo siguiente: *aunque en pequeña escala, había logrado penetrar el impenetrable misterio, observando de cerca cómo viven y alguna costumbre de nuestros vecinos, tan poco sociables en su campo.*

En el seno de una situación de conflicto como el que planteó la guerra de Vietnam, a finales de la década de los sesenta, los antropólogos americanos comprendieron que planteamientos conceptuales de análisis del “otro”, en ambos lados del escenario antropológico, y tenidos como serios y objetivos en una y otra parte, no lo eran tanto y sí consecuencia de los efectos de las respectivas reflexividades en una dinámica realimentada de evolución espiral. El auge que por aquella época tuvo la propuesta del Método Etnográfico, como corpus procedimental para desarrollar etnografías bajo una estructura más o menos pautada, a pesar del gran número de trabajos que produjo, raramente contempló el papel de la reflexividad como una actitud introspectiva, previa al trabajo de análisis.

La consideración de la reflexividad como factor de influencia a menudo condicionante, incorporaba un elemento que permitía considerar la experiencia vivida y concreta del “otro”, junto con sus perspectivas vitales, en un nuevo marco de interpretación distinto al que hasta el momento se había mostrado como etnocentrista, autoritario y sesgado¹⁷⁵. En esta dirección y dentro de los distintos cauces interpretativos por los que ha discurrido la reflexividad como concepto de

¹⁷⁴ Ibid, p.100.

¹⁷⁵ Hidalgo, C. “Reflexividades”, en *Cuadernos de antropología social*, nº 23, Buenos Aires, 2006.

aplicación antropológica, consideramos que, el que maneja George Marcus, es el más próximo a los fines que proponemos en nuestro trabajo¹⁷⁶. Marcus plantea la búsqueda de justificaciones alternativas de los hechos y situaciones estudiados teniendo presente las relaciones de poder existentes así como los motivos y antecedentes del conflicto.

Es un escenario en el que chocan dos sistemas excitados reflexivos multiplicadores. Entiéndase la reflexividad como una homonimia que, a veces, se utiliza con su sentido de reflejar y otras veces con su sentido de reflexionar; una vez como acto de devolver de una forma u otra una excitación externa y otra vez como una prudente introspección para mejorar o cambiar una valoración intelectual. En nuestro caso, contemplamos la reflexividad a posteriori como una especie de retrospección que nos lleve a una línea de base tal y como propone Marcus, a partir de la cual, se pueda estructurar un proyecto de investigación retrospectiva de base cero.

Un enfoque interesante para analizar la dinámica de este desencuentro mantenido en el tiempo, podría ser tratar no ya de describirlo con detalle a través de la exposición de sus consecuencias visibles, sino de interpretarlo a partir del análisis de sus razones primeras, intentando con todo ello, situar el escenario en su realidad nuclear. Esta sería una potencial vía de estudio analítico etnográfico del material que se ha logrado conservar en los distintos archivos, una forma de extraer los valores etnográficos que encierran sus contenidos.

Es evidente que hubo otro enfoque desde el que se vio y observó el campo y la realidad cabileña distinto al habitual adoptado por los Interventores Militares y que estos dejaron plasmado en sus informes, en sus ensayos, en sus Cuestionarios y en sus Memorias de Cabila pero ese otro enfoque raramente fue planteado y, en consecuencia, difícilmente pueden ser encontrados los resultados del mismo. Creemos que, a menudo, se deformó la visión obtenida “para exacerbar el sentimiento de la

¹⁷⁶ Marcus, G. “What come (just) after post? The case of ethnography” en *Handbook of Qualitative Research* (eds.) Denzin, Robert e Yvonna Lincoln, Sage London, 1994, pp. 533-574.

diferencia entre españoles y marroquíes, necesario para marcar líneas divisorias que legitimaran la conciencia de superioridad”¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Marín, M. op. cit. p. 105.

II

SOCIEDAD, ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN

II.1. SOCIEDAD (141 - 161)

II.2. ESTRUCTURA (162 - 182)

II.3. ORGANIZACIÓN (182 - 208)

II

SOCIEDAD, ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN

II.1. SOCIEDAD.

En los tiempos del Protectorado, el concepto de sociedad civil, en el sentido en que es interpretado en Europa, no tiene existencia en la sociedad marroquí en general y menos aún en la bereber rifeña en particular. La presencia de los *ulemas*¹⁷⁸ y el papel de control social que éstos y los *cadis*¹⁷⁹ ejercen sobre la ortodoxia religiosa impregnan el campo de las decisiones políticas. Esto es más evidente allí donde la práctica de la religión sigue como modelo preponderante el coránico oficial; menos evidente, donde el modelo preponderante es el morabismo¹⁸⁰ y mucho menos en las sociedades tradicionales bereberes donde la presencia del Islán no tiene la misma fuerza que en las anteriores. En todo caso y a pesar del efecto igualitarista que se supone que tiene el Islán sobre la sociedad, existen diferencias notables que marcan niveles dentro de ésta, de manera que a poca atención que se ponga en su análisis se detecta que no todos los individuos disfrutaban de un mismo estatus.

En el norte de Marruecos de forma particular pero en todo el país en general, las clases sociales¹⁸¹ permanecen subyacentes cuando no resultan totalmente evidentes. Están como grabadas en las mentes de la población, que las reconoce y acepta, condicionando todos los aspectos de la vida diaria a su existencia. Aunque los sutiles efectos que tiene son tradicional y cuidadosamente respetados, en muy raras ocasiones motiva un comportamiento social en el que aflore la soberbia en los estratos privilegiados. Otra cosa muy diferente es la existencia de algún sector concreto y limitado de la sociedad, presente tanto en la ciudad como en el campo, que demanda

¹⁷⁸ Ulema. También *ulama*, estudioso e intérprete del Corán en las mezquitas y madrasas. Experto en temas religiosos.

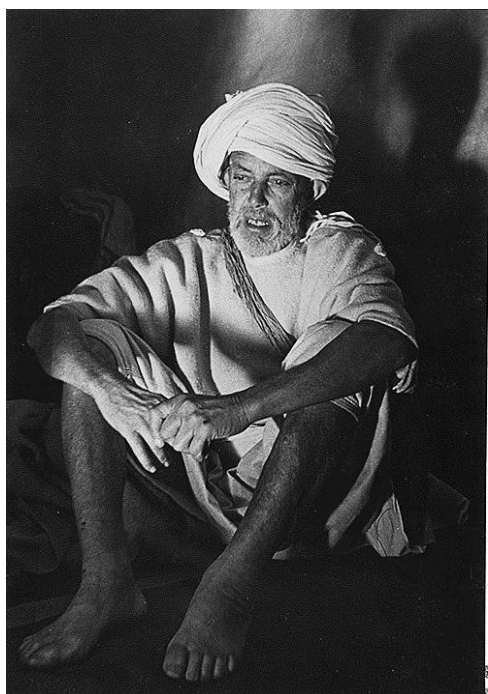
¹⁷⁹ Cadi. Juez de la justicia coránica o *xeraa*.

¹⁸⁰ Morabismo es el culto a los santos que habitan en los morabitos o están enterrados en ellos. Su baraca es capaz de realizar milagros y a ellos se acude en demanda de ayuda material y espiritual. En el Capítulo III, que trata la Religión nos extenderemos sobre este particular.

¹⁸¹ AGA, 81/12709.11.25. En "Diversos aspectos de Intervención" conferencia del Comandante de Caballería Valentín Beneitez Cantero, enero de 1951.

para sí un trato que tácitamente es aceptado como correspondiente. Es un comportamiento que incluye la exigencia, al resto de la sociedad, de gestos deferentes con los que se reconozcan su preferente posición relativa. En muchos aspectos, es más un asunto de protocolo que de privilegio. Visto así, la existencia de estas clases sociales dan motivo a distintas jerarquías y su aceptación está más implantada en unos territorios que en otros. En la parte occidental del Lucus, con población eminentemente árabe y arabizada, y también en la parte fuertemente arabizada de la Yebala, los estamentos sociales están más presentes y el comportamiento social se ajusta a su existencia; en Gomara con una parte importante arabizada y otra no, sucede algo parecido pero en menor grado aunque se aceptan y en la parte central del Rif se rechazan de plano.

Como ya hemos adelantado a pesar de la relativa igualdad que proporciona la religión islámica la población se estratifica de acuerdo con distintos criterios, especialmente de base étnica, que pasamos a exponer. Estas clasificaciones verticales luego se influyen y se condicionan mutuamente de forma horizontal de manera que el resultado final resulta algo confuso:



-Árabes. Llegados en las primeras oleadas expansivas del Islán, con el que llegó la lengua, la religión, el conocimiento científico, las estructuras sociales de gobierno, además de las costumbres y las reglas de comportamiento social; las cuales, al ser las propias de la clase dominante, para ser asumidas tuvieron que ser impuestas como deseables. Dentro de estos, hubo un grupo que se posicionó de forma prevalente por razón de su procedencia genealógica. En general y a lo ancho de gran parte del territorio, los miembros de esta clase ocuparon los vértices claves de la sociedad, lo que les permitió controlarla en su conjunto.

Esta pretensión no tuvo la misma eficacia en los territorios de fuerte identificación bereber.

-Andaluces. Constituyen la clase más civilizada e ilustrada del país, es un grupo social que ha logrado mantener un importante prestigio durante más de quinientos años. Está formado por los descendientes de aquellos que desde el siglo XIII fueron retornando a las tierras de procedencia de sus antepasados, retorno que se hizo significativo a raíz de su definitiva y total expulsión de la Península. Procedentes de un espacio cultural más avanzado, su mejor formación les facilitó ocupar puestos de privilegio en la sociedad de acogida y especialmente en la administración de la misma.

-Beberebes arabizados. La población original bereber de la zona occidental, fue la que estuvo siempre más expuesta a la influencia de las poblaciones dominantes que llegaron con la conquista islámica. Al oeste del territorio, la franja geográfica nortesur, es en la que se ha dado una mayor comunicación y actividad hacia y desde las grandes ciudades imperiales. La situación de las ciudades en esta zona y la proximidad a la costa, con lo que esto significa de exposición a las influencias exteriores, contribuyó a la rápida y profunda arabización de sus pobladores originales, lo cual hizo que perdieran el uso de su idioma *tamazigh*¹⁸² y la mayor parte de sus referencias culturales propias.

-Bereberes. Consideramos integrados en este grupo a los bereberes que han conservado la mayor parte de sus señas culturales propias, que no han variado sus modos originales de gobierno y que, bajo una gran capa de forzada islamización han mantenido rescoldos de sus antiguas creencias, propias de las religiones animistas africanas. Es el grupo social que se localiza sobre la zona central y oriental del Protectorado, al que las autoridades coloniales españolas dedican una especial atención desde el punto de vista antropológico por contener y mostrar elementos étnicos más diferenciados y autónomos. Sobre este grupo es sobre el que abundan más los estudios, ensayos y memorias monográficas de contenido etnográfico y al que, por ello, nos referiremos preferentemente.

-Conversos. Son los musulmanes procedentes de otras creencias, normalmente cristiana o judía que, aprovechando su más alta formación, han pretendido ocupar espacios sociales de prestigio; aunque, con frecuencia, no hayan alcanzado a recibir de la población en general, el reconocimiento que perseguían. Los miembros de las generaciones de descendientes, ya más mezclados, siguen manteniendo esa especie de marca que los distingue.

¹⁸² Tamazigh, bereber, literalmente “hombre libre”.

-Esclavos. Aunque religiosamente pudiera haber un rechazo a esta situación de dominio y pertenencia física del individuo por el individuo, en la práctica siempre ha habido un cierto nivel de esclavitud, sobre todo a partir del siglo XVIII cuando este sector de la población experimentó un ascenso importante con la incorporación de los *Bajra*¹⁸³. También es una población que llega a Marruecos como consecuencia del tráfico comercial con Tombuctú y Tafilét en el que niños y adolescentes se incorporaron al mismo como una mercancía adicional. En tiempos del Protectorado, si bien se mantenía su existencia, especialmente en las zonas árabes y arabizadas, estos se encontraban disfrutando de un régimen muy benigno.

-Judíos. Generalmente formando un sector muy autónomo e independiente. Como grupo de influencia social importante, fue objeto de estudios por parte de la Intervención Militar alguno de los cuales constituyen pequeñas etnografía. Suelen dedicarse al comercio y al préstamo financiero¹⁸⁴.

Desde una perspectiva étnico-histórica, en la AI, se consideraban distintos grupos que asumían diferentes posiciones en función de las actividades y cometidos que tenían asignados en el seno de la sociedad. En los archivos del AGA, se conservan bastantes trabajos académicos en los que se estudia la presencia de estos grupos desde una perspectiva puramente étnica. En este sentido son distinguidos los siguientes:

- Árabes. Que forman la aristocracia.
- Senhaya. Bereberes que constituyen la fuerza que se opone al poder central.
- Suasa. Bereberes considerados como la inteligencia y con aptitud comercial.
- Bereberes. El resto de los bereberes carentes de notoriedad significativa.
- Gomaras. Bereberes temidos y aislados en sus montañas.
- Zemmur-Chelhh. Considerados el último estrato de la sociedad y de quienes se comentaban las cosas más horribles y despreciables.

¹⁸³ Bajra la “guardia negra” del Sultán procedente en su mayoría del Sudán.

¹⁸⁴ AGA. 81/12693.114.2 Informe sobre los judíos. Alcazarquivir.

AGA. 81/12703.33.bis6 “Los Judíos” un ensayo académico traducción del profesor Beneitez Cantero.

AGA. 81/12753.283 Judíos marroquíes.

Dentro de estos grupos sociales, tiene lugar una distinción selectiva jerarquizada que consideramos homologable con las categorías sociales. En la AI se puso especial énfasis en instruir, a los alumnos y futuros funcionarios, en estos detalles etnológicos propios de las cabilas en las que iban a desarrollar su trabajo ya que, el conocimiento y la consideración de estos valores sociales junto con el respeto a las circunstancias que conllevaban, facilitaría en sobremanera su labor. Por contra, la falta de consideración cuando no el desprecio de los mismos, la dificultaría grandemente. El cuidado en el trato se hacía complejo pues clase social y categoría social, siendo distintos conceptos, se interrelacionaban entre sí de modo que, distintas circunstancias coincidentes contribuían a dar distinto valor a iguales.

El hecho es que existe una fuerte transversalidad en todas estas manifestaciones de fuerza e influencia y, muy difícilmente, las categorías pueden aislarse como originarias de una fuente exclusiva. Por otro lado, lo espiritual y lo material se mezclan y se influyen de forma que, solo superando una gran dificultad, podremos situar a una u otra categoría en un ámbito exclusivo y ajeno a otro. Por todo ello, aun siendo válidas las clasificaciones de clases y categorías que proponemos, éstas, muy raramente, pueden identificarse limpiamente sin que vengan influidas o participadas por otras. En los distintos ensayos y trabajos etnográficos de análisis cualitativo de la sociedad, que hemos encontrado en nuestra investigación, el que propone el profesor de la Academia de Interventores Comandante Beneitez, y que estamos siguiendo en estos comentarios nuestros, nos ha parecido ejemplar y completo¹⁸⁵.



Las categorías sociales entre hombres, son ordenadas de la siguiente forma: 1º *Xorfa*; 2º *Aaulama* (sic, *ulema*); 3º *El Korrá* o lector del Korán; 4º *El Majzen* que engloba a sus distintos componentes como *Bajaes*, *Caidés*, *Chiujs* y *Ròias el Bahhar*; 5º

¹⁸⁵ AGA, 81/12709.11.25, pp. 5-10.

Ahl ez Zuàui que son los jefes de *Zauias* y de *Cofradías*; 6º *Quebar* o *Aaianin* que son los jefes de grandes familias; 7º el resto del pueblo. Entre las mujeres, solo tienen significación las: *xerifat* o propiamente *xorfa*; las casadas con *xorfa* y una tercera categoría que viene configurada en función de la categoría social del marido. Es decir, hay dos categorías como propias y una tercera como consecuente.

Como dato de interés sobre la categorización social en el norte de Marruecos, ya en el siglo XIX, De Murga en su *Recuerdos marroquíes*, detecta y describe cinco categorías sociales presentes: los moros, los árabes, los bereberes, los negros y los judíos. Siguiendo a Tajfel¹⁸⁶, en esta categorización social las funciones más evidentes son: la diferenciativa que pone su acento sobre las propiedades características de los miembros de cada categoría social y sus rasgos distintivos; la comparativa, que lleva a que el reconocimiento de diferentes identidades categorizadas induce a la comparación de las propiedades respectivas; la función evaluativa, permite detectar que cada posición de la escala trae consigo un “rango axiológico” que facilita a cada persona valorar su posición y la de los demás; la orientativa, que permite la selección del cauce que ha de seguir las acciones programadas para llevar a cabo en el seno de la sociedad¹⁸⁷.

Mientras De Murga detecta las cinco categorías antes descritas, el Interventor profesor de la Academia Beneitez Cantero incorpora otras: los andaluces, los bereberes arabizados, los esclavos y los conversos. Bien es verdad que en la clasificación del bilbaíno lo que él denomina moros son los andaluces de Beneitez. Según el Interventor, no se trata de subclases sino que son propiamente clases sociales perfectamente diferenciables pues en cada uno de los grupos que las conforman se detectan los elementos indiscutibles que los distinguen.

La opinión que De Murga muestra con respecto a los árabes es muy favorable y de altísima consideración. Contrasta esta opinión con la que podemos ver generalizada entre los estudiosos y antropólogos de distintas épocas especialmente los de principios

¹⁸⁶ Tajfel, H. *Grupos humanos y categorías sociales*. Herder, Barcelona, 1984.

¹⁸⁷ Bergere Dezaphi, Joele-Ana. “La categorización social de los marroquíes a través de la literatura de viajes. El ejemplo del Moro Vizcaíno” en *Antropología y antropólogos en Marruecos* (Ángeles Ramírez y Bernabé López García, eds.), alboránterra, Barcelona, 2002, p. 247.

del siglo XX y, por supuesto, está frontalmente en contra de la mantenida por la gran mayoría de los Ol's expuestas en sus memorias, ensayos, informes y conferencias académicas cuando el tema tratado es el que concierne aquí. Para Bergere, esta percepción tan elogiosa, corresponde mucho más a los árabes de la primera invasión que a los de las invasiones sucesivas, tal vez porque la imagen de aquellos se han mostrado siempre con una cierta vinculación al poder, la riqueza, las ciencias y las artes; pero no puede tratarse, evidentemente, de sus coetáneos árabes. Salvo que hubiera estado bajo los influjos de alguna ensoñación orientalista, no entiende tan elevado concepto sobre los mismos¹⁸⁸.

Con respecto a los bereberes, aunque no fueron observados directamente por De Murga, los divide en dos categorías: los *amacirgas* (*imazighen*) y los *chelojs* con idiomas diferentes pero de un mismo tronco lingüístico. Estos últimos son los que habitan al sur del Atlas, practican más la agricultura, la industria y el comercio, y tienen una buena disposición por el arte y los oficios. Entre los primeros está el atlético *riffi* (rifeño) de «torva y penetrante mirada». Respecto a la distribución sobre el territorio distingue tres zonas, en la primera de las cuales sitúa a los rifeños. Aunque una mirada superficial sobre sus argumentos, pueda hacernos caer en el error de suponer en él una opinión contraria al grupo, una lectura atenta nos lleva a conclusiones distintas tal y como nos hace ver Bergere¹⁸⁹

Dejando aparte a De Murga y retomando nuestro discurso apoyado en la conferencia de Beneitez en la Academia de Interventores hemos de aceptar que, en tiempos del Protectorado, no en todas las clases sociales están presentes todas las categorías sociales ya que en algunas son raras y en otras incompatibles. Estas categorías sociales se pueden contemplar como pertenecientes a dos tipos: las que vienen impuestas por valores espirituales y morales y las que vienen dadas por valores de posición material. En las del primer tipo se encuadran aquellas que derivan del valor de la inteligencia, del prestigio religioso, de la virtud y del fervor fanático que siente la masa por una persona o por una familia, esto último casi siempre asociado a una prestigiosa rama *xorfa*¹⁹⁰. En las del segundo tipo, se encuentran aquella que vienen dadas por el valor de lo material como el poder, el dinero, la influencia social o

¹⁸⁸ Bergere, op. cit., pp. 248-251.

¹⁸⁹ Ibidem, pp. 251-253.

¹⁹⁰ Xorfa. También *chorfa*, perteneciente a un linaje descendiente del Profeta.

política por razón de proximidad al poderoso, el poder guerrero y el que viene dado desde el ámbito religioso funcional.

Dentro de estas categorías, no todas gozan del mismo prestigio y reconocimiento: entre los *xorfa*, los más considerados son aquellos que alcanzan fama de santos; después vendrían los que desempeñan oficio de *aulama*, después los que son simplemente ricos y por último estaría el resto de esta categoría privilegiada. Estos *xorfa* también podrían clasificarse por razón de la rama genealógica a la que pertenezcan: los más prestigiosos y respetados serían los *Aalamien* y *Aalauien* (que es la dinastía reinante); luego estarían los *Aaimranien*; seguidos por los *Jamalxa* y los *Aulad Boryla*; finalmente, los *Bakkalien* que no son considerados puros.

Entre los *aulama*, la clasificación contempla: en primer lugar, la familia de procedencia y el Comandante Beneitez enlista las doce principales que no reproducimos por economía de espacio pero que empieza por la *Aulad el fasien* hasta la *Belguitien*. En segundo lugar contempla un ordenamiento en función del cargo desempeñado dentro de la organización social: *xej el Jamaa* (*Yemaa*); *el Muftí*; *el Kadi*; *el Aadel*. Aquí, también, se cruzan posiciones y ordenamientos como consecuencia de la procedencia familiar y del cargo desempeñado.

Creemos que estas “clases sociales” que el Interventor, como antropólogo coyuntural, distingue en el seno de la población marroquí, tal vez no se ajusten a lo



que nosotros entendemos por clases sociales *sensu strictu*. Pero criticar esta perspectiva clasificatoria podría hacernos caer en un error de *cronocentrismo etnocentrista*, consideramos que la tal división en clases se ajuste mejor a una división

de la sociedad por castas tal como contempla Mauss «En el Chad, los musulmanes forman una casta a la que caracteriza, a primera vista, el uso del caballo, en

contraposición a los nativos que siguen andando a pie»¹⁹¹. Son grupos étnicos con cualidades intrínsecas propias que se heredan, que mantienen obligaciones y derechos frente al común en tanto grupo social y que gozan de una posición actual y perspectivas sociales perfectamente determinadas también en función de pertenencia al grupo. Podemos ver en esta clasificación ciertos factores que podrían asimilarse a una división por castas ya que cada grupo social trae consigo unos condicionantes determinados que le obligan a un lugar concreto dentro de la sociedad, es en esto donde podríamos ver castas más que clases.

La casta¹⁹² es distinta de la clase, donde no prima ni la herencia ni la endogamia que vemos en aquella: se es árabe o judío o bereber por haber nacido de árabes o de judíos o de bereberes y por tender a contraer matrimonio dentro de sus respectivos grupos étnicos. Sin embargo, vemos que el Interventor antropólogo circunstancial describe clases dentro de lo que podríamos considerar como una casta, como cuando diferencia el valor social que se reconoce en tal o cual subgrupo en función de un criterio o de otro (*xorfa*, *aaulema*, etc.)¹⁹³.

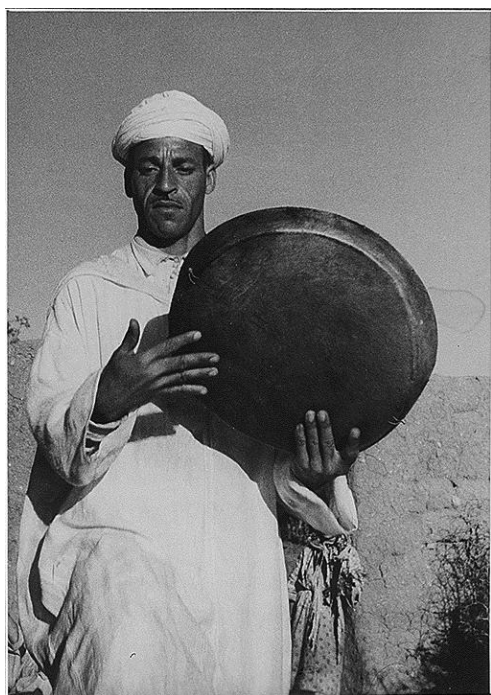
En este contexto de análisis de las clases sociales y su influencia, es asunto de gran importancia las llamadas fuerzas vivas y el papel que éstas desempeñan en el entorno social. Las fuerzas vivas es el grupo de personas con poder e influencia en un entorno social determinado. Dentro de este grupo, se trata de la función rectora que prácticamente se auto-assigna un conjunto de familias cuyos miembros tienen reconocido un prestigio que les capacita para esa función, que deviene por razón de genealogía y parentesco, como ya hemos comentado con anterioridad. Estos personajes poseen unas cualidades que traen incorporadas en la sangre y que se les da por supuestas debido a la proximidad al Profeta que, en su día, tuvieron sus ancestros originarios.

¹⁹¹ Mauss, Marcel. *Manual de Etnografía*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2006., p. 199.

¹⁹² Entendido este concepto en un sentido amplio y flexible, no estricto.

¹⁹³ Mauss, Marcel. *Manual de Etnografía*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 206, pp. 199-200.

En casi todos los ensayos de contenido etnográfico que se han conservado, viene una capítulo que recoge descripciones sobre el carácter y la idiosincrasia de los correspondientes habitantes de la cabila, también sobre las formas en que construyen



sus viviendas y cómo las agrupan para formar poblados que parecen tomar una dimensión bastante definida de acuerdo con la zona del territorio, como si ese tamaño encerrara algún pre-condicionante que lo hiciera crítico, nosotros creemos que así es pues de los datos que hemos estudiado en el archivo del AGA deducimos que la mediana y la media de la distribución del número de casas por *duar* o *igh* está alrededor de los cincuenta/sesenta. Es como si hubiera una dimensión crítica por encima de la cual la población creciente buscase nuevo asentamiento. El asunto es de interés desde la perspectiva de la antropología

demográfica pero su tratamiento nos alejaría del propósito de nuestra tesis, en todo caso, aquí queda apuntado.

Otro apartado o capítulo de estos ensayos conservados en el AGA, suele estar dedicado a la descripción de las familias más importantes y los personajes más notables (las fuerzas vivas). Con respecto a esto último se extraen justificaciones y se obtienen razones de las cuales se derivan los repartos de poder y las relaciones de dependencia existentes en las distintas cabilas. Asunto que también consideramos de alto interés antropológico pero que, por las causas ya apuntadas dejamos para futuros investigadores.

Tomando algunos ejemplos de lo dicho, encontramos en los fondos del AGA los siguientes. En BENI ERZIN, los Ulad Amayar es una familia *xorfa* que se asienta en la cabila hace cuatrocientos años, llegan procedentes del sur en las proximidades de Marraques donde tienen su *zauia* en Tit a treinta kilómetros al oeste de la ciudad, sus descendientes son mayoritariamente letrados. Otra familia de prestigio, también *xorfa* como no puede ser de otra manera, son los Ben Salah que llegaron aproximadamente

en la misma época; estos, procedentes de la zona oriental cruzaron el Muluya y se establecieron en METIUA de donde una rama se llegó hasta BENI ERZIN donde fundaron la *zaui*a de Afagar alrededor de la cual viven instalados en el momento en que tiene lugar el Protectorado. Otra familia llegada hace seis siglos son los Kasen, familia de las mismas características que las de las otras dos. De estos linajes familiares es de los que salen las personas dirigentes de la sociedad tales como *catebs*, *caids* y *bajas*.

Salvo dentro de esta franja geográfica norte-sur que hemos definido antes, en el norte marroquí, hasta la llegada de los españoles, prácticamente no había conglomerados urbanos de ningún tipo, menos aún en la zona centro oriental. En la occidental, como queda dicho, se habían producido circunstancias diferentes que habían dado lugar a la existencia de núcleos urbanos de entidad. En los siglos XV y XVI aparecieron algunas agrupaciones incipientes que configuraron cierta forma de población pero que poco después desaparecieron¹⁹⁴. En su conferencia académica, el Tte. Coronel Sánchez Pérez nos dice que en toda la región que nos interesa, desde Uxda a Xauen y desde el Mediterráneo hasta el río Uarga, antes de la ocupación española, no existían núcleos urbanos ni siquiera de pequeño tamaño¹⁹⁵. Con la población dispersamente asentada sobre el territorio, la forma elegida para constituirse en grupo tribal, es natural que estuviera seriamente influida por esta característica.

Como celosos guardianes de su tierra siempre han tratado de mantener las montañas del Rif fuera del alcance de cualquier influencia europea de manera que, en los últimos años del siglo XIX, esta montañosa región del norte de África se tenía por inexplorada. En el Rif precolonial el bien más apreciado era la posesión de la tierra, no en función del valor económico que pudiera alcanzar sino en cuanto al respeto y consideración social que iba asociado a la persona propietaria. La persona y la tierra, asociadas en una conjunción dependiente, producían una figura de respeto.

¹⁹⁴ AGA. 81/12699.84.8 "Ciudades del reino del Nekor" Ensayo histórico por el Comandante Antonio Servera Barceló.

AGA. 81/12703.V-11 Cuatro ciudades del occidente marroquí.

AGA. 81/12709.64.1 Conferencia "Datos históricos sobre ciudades rifeñas" por el Coronel Andrés Sánchez Pérez. 1944.

¹⁹⁵ Sánchez Pérez (1952, pp. 31-32) así citado por Aziza (2003, p. 206).

Con respecto a los bereberes que constituyen el núcleo de nuestro interés, estos son musulmanes estrictos pero no parecen fanáticos y desde luego no tan apasionados como los árabes marroquíes, con respecto a los cuales, también presentan un nivel moral más alto y un tipo de vida más hogareña¹⁹⁶. Sería interesante conocer en qué medida estos matices diferenciales se conservan en los tiempos actuales y si se han hecho más evidentes e importantes o, por el contrario, simplemente han desaparecido. Dado que un porcentaje elevado de la actual población afectada por estos comentarios ha sido protagonista de la emigración a Europa se abre, aquí, otro campo de interés etnológico para futuros investigadores.

Yemaa quiere decir junta o asamblea y está presente en el concepto existencial del pueblo, en su idiosincrasia imborrable. Por extensión, también se nombra *yemaa* al poblado o lugar donde viven los individuos que juntos configuran la *yemaa*. Originalmente se componía de todos los individuos varones mayores de edad, reunión que era presidida por el más anciano o el más prestigioso. Por tanto, la *yemaa*¹⁹⁷ es a la vez la reunión de los varones cabezas de familia de un poblado cuando se constituyen en sesión para gestionar los asuntos administrativos del mismo pero también es el propio poblado con los *duar* que le componen, las familias que los habitan y las tierras que los circundan de su propiedad. Esta doble acepción es motivo de alguna confusión cuando se trata de la valoración y análisis de los conceptos que le afectan, en todo caso la confusión suele resolverse por el propio contexto.

Los documentos contenidos en el AGA aluden profusamente a la *yemaa* como célula fundamental de la gestión de la cabila; también aluden a su estructura y a su composición circunstancial, como reflejo de los juegos de poder e influencia social en cada momento. En cada documento, Cuestionario o Memoria de kabila, encontraremos un apartado en el que el informe se particulariza sobre la *yemaa* y sus características propias, en cada caso haremos referencia a uno concreto pero la base general la hemos tomado del documento antes referido y que se refiere a la cabila de MAZUZA¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Harris, W., "The Berbers of Morocco", en *The Journal of the Anthropological Institute*, vol XXVII, pp. 61-73.

¹⁹⁷ AGA, 81/12700. "Consideraciones sobre la *Yemaa*" Cpt. Luis Oleaga Ruiz de Azua.
AGA. 81/12711.35.8 La *Yemaa* en Yebala.

La cabila está formada por distintas Fracciones y al mando de las mismas se encuentran los *chiuj* (plural de *chej*¹⁹⁹) que ostentan el poder y la autoridad del *caid*, en su nombre y en el del *Majzen*. Son los encargados de mantener el orden en las fracciones y pueden llegar a dirimir litigios, siempre que estos sean de escasa importancia pero, por depender del *caid*, debe notificar a éste las decisiones que haya tomado²⁰⁰. Suele haber también *yemaa* de fracción que no tiene mucha significación dado que es una estructura intermedia de gestión que actúa entre la *yemaa* de poblado y la *yemaa* de cabila; es presidida por el *chej* de la misma y se compone con dos varones por cada poblado de la fracción, actúa directamente sobre aquellos temas de interés específico de la fracción que, como tales, son relativamente pocos.



La *yemaa* de cabila la componen los *chiuj* y *mokademin* presididos por el *caid* que se auxilia de dos *jalifas*, se reunía muy poco pues solo atendía a casos de interés general para la cabila tales como impuestos universales y relaciones y conflictos con otras cabilas vecinas y para administrar justicia dentro del derecho consuetudinario en vigor²⁰¹. En general, su reunión tenía lugar en el zoco²⁰².

Volviendo sobre lo dicho, las características principales de este primordial órgano de gestión comunal en el Rif, es que se trata de una institución democrática de base patriarcal familiar, ya que es el cabeza de familia el que forma parte de la misma en tanto reunión decisoria, con las tomas de decisión por mayoría. En tiempos anteriores a la presencia española en el Protectorado, la *yemaa* de cabila era dirigida por una

¹⁹⁸ AGA. 81-12674.37, "Estudio de la *Yemaa* en la kabila de MUZUZA" por el Capitán José Luis Alonso Allustante. 1945.

¹⁹⁹ *Chej* es el jeque o jefe de la *yemaa* de fracción, su plural es *chiuj*.

²⁰⁰ En otro capítulo de esta tesis se explica el papel que tiene cada institución en la aplicación del derecho consuetudinario (§. IV).

²⁰¹ Ver capítulo XI.

²⁰² AGA 81-12674.37, "Estudio de la *Yemaa* en la kabila de MUZUZA"

persona de prestigio elegida democráticamente. En tiempos del Protectorado y como consecuencia de la actuación española para conseguir una majzenización de la población administrada pasó a ser dirigida por el *caid*²⁰³ que suele ser persona poderosa e influyente, de prestigio y respeto reconocidos.

Al *caid* le asiste con su experiencia un Consejo de notables que, al mismo tiempo, suele moderar su mandato, son los Consejos de *Yemaa*. Cuando el citado Consejo adquiría preponderancia reconocida solía ejercer funciones de carácter político, militar y guerrero además de administrativo. Por razones de distinto índole los notables de las cabilas fueron objeto de interés por parte de la Intervención, dejando aparte aquellas que pudieran tener una base de control y seguridad, los informes solían contener datos sobre relaciones de parentesco y económicas, sobre alianzas vigentes o potenciales *leff-s*, dependencias y lealtades que informaban sobre el pulso de la sociedad²⁰⁴.

Hay un mito creado o, al menos, apoyado por y a partir del “*dahir bereber*” de mayo de 1930. Los franceses en su zona del Protectorado y, en cierta manera, alguno de los Oficiales Interventores españoles en la suya²⁰⁵, jugaron a diferenciar y reforzar la personalidad de la sociedad bereber frente al resto de la sociedad marroquí en un confuso intento de estar más cerca del sector de la población más diferente y creyendo que, con ello, se conseguía una mejor disposición por parte del mismo. Los funcionarios de la administración colonial francesa, en su proceso de pacificación y gestión del territorio, desarrollaron una berberofilia paulatina que desembocó en el comentado *dahir bereber*.

²⁰³ AGA. 81/12692.115.15 “Estudio sobre el Caid marroquí” de E. Coilan contiene una nota de remisión al Delegado de Asuntos Indígenas, Tomás García Figueras.

²⁰⁴ AGA. 81/12687.05 BENI URRIAGUEL Informe sobre la cabila y sobre diferentes notables de la misma.

²⁰⁵ Los Interventores Militares más significados por razón de prestigio profesional y de capacidades para el puesto, mantuvieron viva una actitud de proximidad al indígena d la cabila, a su cultura y a su forma particular de ser y entender el mundo y la vida. Esta aproximación estaba en línea con la intencionalidad del *dahir bereber* y buscaba la proximidad al administrado en el entendimiento de que reconocida esta posición por parte del mismo sería más fácil la labor asignada. También por una visión romántica y generosa, pero que iba en contra de los fines que pretendía el *Majzen*.

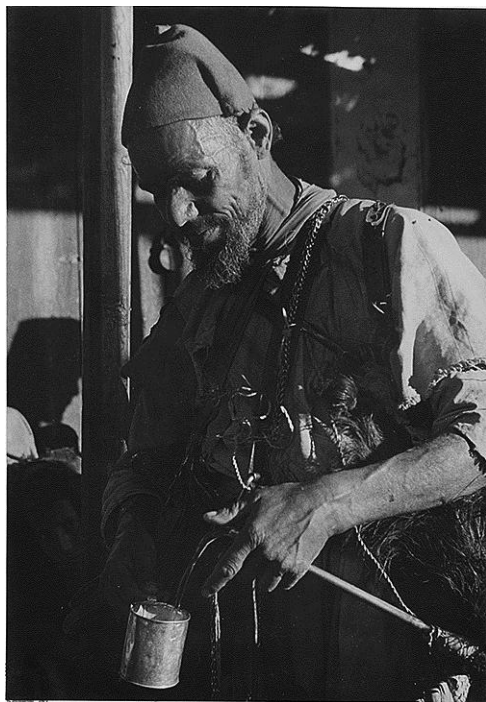
Los franceses pudieron desarrollar una política dual para con sus protegidos, consistente en representar y auxiliar al poder oficial del *Majzen* por un lado y en impulsar los aspectos identitarios bereberes que los reforzaba como sector social distinto, alejado y contrario, a la política gubernamental del Sultán, por otro. Los funcionarios españoles, que se habían estructurado siguiendo el ejemplo francés, tuvieron en muchos y principales casos una actitud pro bereber de características parecidas. Las causas venían nacidas de las razones ya apuntadas y de una admiración hacia aquellos valores de la personalidad del indígena que consideraban positivos, tales como: sus ideales democráticos e igualitarios, su capacidad de adaptación y su derecho laico (consuetudinario propio); estos eran elementos que creaban, en el oficial de mente abierta, ciertos sentimientos de afinidad que no encontraban en el marroquí arabizado en el que veía aspectos contrarios. Esta actitud, no dejó de producir un choque soterrado entre las autoridades coloniales institucionales y los modos de proceder de una parte importante de los funcionarios militares de las Inspecciones, más próximos a la forma de hacer de los funcionarios franceses.

Como ya hemos señalado con anterioridad, antes de la llegada de los europeos para cumplir con la misión derivada del establecimiento del protectorado, existía una dicotomía entre el territorio-población del *bled el-Majzen* y el territorio-población del *bled es-Siba*: el primero era el que podía quedar circunscrito fundamentalmente a las ciudades amuralladas, a las zonas rurales próximas y dependientes y a las cabilas arabizadas; en esta zona se hacía sentir fuertemente la autoridad del Sultán y sus gentes estaban sometidas al pago de impuestos. Alguna de estas tribus era utilizada por el poder jalifiano para ejercer presión y represalias sobre los territorios y la población del *bled es-Siba* que se oponían a estas disciplinas, amparados y protegidos por las características particulares de los territorios que habitaban. A riesgo de ser una exposición algo simplificada, creemos que ésta primera aproximación es bastante cercana a la realidad: los del primer grupo fundamentalmente arabófonos y los del segundo berberófonos. Antes de constituirse los protectorados y de la llegada de las tropas europeas, la situación entre ambas comunidades se regía por un statu quo permanente aunque fluctuante en el que la situación no estaba resuelta a favor de ninguna de las partes²⁰⁶.

²⁰⁶ Rehz Ammed, Rachid. "La identidad tamazight en los países del Magreb", en *África Internacional*, nº 19, 1997, pp. 7-46.

Las sociedades berberófonas, patrilineales y segmentarias²⁰⁷ (dicho esto último con las reservas oportunas), presentaron un rechazo frontal a las presencias militares española y francesa en sus territorios, no solamente porque fueran una fuerza cristiana invasora sino, también, en tanto paladines de un poder central contra el que habían venido luchando los últimos siglos en una dinámica conflictiva Centro-Periferia. Los enfrentamientos que tuvieron que vencer los españoles y los franceses vinieron adornados de un carácter diferente en cada caso pues, mientras los franceses se impusieron doblegando la libertad de tribu en tribu e incorporando paulatinamente a la vencida para juntos acometer a la siguiente, los españoles tuvieron que enfrentarse a un poder más homogéneo y estructurado que les resultó más difícil superar.

La forma social de organización mantiene las estructuras primitivas a partir del clan y la *yemaa*, ésta es la célula básica. No existe para estos indígenas, en 1945, una idea de patria marroquí, la población solo se estructura alrededor de los intereses



comunes y próximos que son inmediatamente percibidos por ella. Por encima de esto está la religión y su forma particular de interpretar sus relaciones y dependencias que sí constituye un factor importante de aglutinamiento de voluntades. El origen de la *yemaa*, como forma administrativa político-social, se pierde en los principios de la historia de este pueblo. En sus orígenes, esta sociedad fue patriarcal, comunista de tipo demócrata con un marcado respeto por la autoridad ejercida por los ancianos, asistidos de una asamblea de notables. Los poblados o *yemaas*, verdaderos clanes, están constituidos por gentes

descendientes de un origen común del que toman el nombre (Beni Arós...,etc.). La autoridad absoluta la ejerce el *chej*, asistido de la *yemaa* o asamblea del poblado que asesora en todo.

²⁰⁷ Según Rehz Ammed. Hay que entender esta segmentación en el sentido que expondremos más adelante en este mismo capítulo.

Esta figura de gestión de la población tenía existencia preferentemente en territorios y regiones *Siba*, no dándose en territorios *Majzen* donde la ley aplicada era la coránica y la administración era ejercida por funcionarios. La población, inicialmente dedicada al pastoreo trashumante, se sedentariza y con motivo de ese cambio de modo de vida se acomoda a la configuración del territorio realizando un tipo de asentamiento basado en el individualismo familiar. Por otro lado y de manera complementaria a lo dicho, la excesiva compartimentación orográfica del suelo rifeño y en general de casi todo el del norte de Marruecos, es una de las causas que ha dificultado a su población bereber evolucionar hacia estructuras agrupadas de orden superior.

En cada poblado existe un representante de la cabila que es el encargado de mantener el orden y el bienestar del mismo, estos son los *mokkademi* y los *yurrai*. El concepto y denominación de *mukadem* es de aplicación muy amplia, pues se utiliza para distintos cargos, significa “el que va delante” y tiene existencia no solo en las cabilas sino también en las ciudades y de esta forma existen *mokkadem* de barrio que tienen las mismas misiones que en la cabila. Los *yurrai*²⁰⁸, aunque su autoridad es muy pequeña, están destinados a arreglar pequeñas desavenencias entre familias, jaleos en las calles, etc. *Yari* significa vecino, corredor, avisador, como casi nunca resuelve, corre a avisar al *mokkadem* o al *chej* de la fracción.

En épocas primitivas, los bienes de la *yemaa* (familia, clan...) eran administrados por la *yemaa* (junta de todos los varones presididos por el *chej*) mucho más si ese clan era nómada, como debieron ser al principio de la ocupación de estos territorios hasta que se sedentarizaron, tal y como hemos dicho. Estas circunstancias fueron las que dieron pie a la aparición de la propiedad privada. En la época del Protectorado, aun pervivían viejos testigos de la época anterior con grandes territorios en común que compartían y con bienes comunales de la *yemaa*, distintos de los bienes del *Majzen*.

La *yemaa* administraba justicia fundada en la tradición, y en los usos y costumbres antiguos y, posteriormente con el régimen *caidal*, también fundado en la *cheráa*, como veremos en el último capítulo. La *yemaa*-asamblea, tenía el carácter de

²⁰⁸ *Yurrai* plural de *yari* especie de alguacil que contribuye al orden en temas menores.

soberana dentro de los límites de la colectividad, entendía en los conflictos sociales, organizaba la guerra, atendía necesidades colectivas de todo tipo y administraba los bienes comunes. El lugar donde tiene asiento físico, suele ser al amparo del poblado más significado enclavado en lugar prevalente topográficamente y fácil de defender; a menudo en la montaña, aunque en el llano se diseminan muchas familias pertenecientes a la misma. Esta diseminación, dificulta el control de la *yemaa*, llegando algunos núcleos de la misma a formar islotes aislados en medio de otra *yemaay* a que naturales de un poblado desconozcan a los de otro de la misma *yemaa*. Se daba el caso frecuente de que las propias autoridades, a veces, desconocen a personas pertenecientes a su demarcación. Algunas reestructuraciones criticadas, fueron motivadas por el deseo de la Autoridad del Protectorado de solventar estas anomalías.

En el siguiente cuadro presentamos algunos de los conceptos en *chelja* que nos vamos a encontrar con frecuencia, junto con sus significados correspondientes según Hart.

<i>Dhaqbitsh</i>	(dhiqbair)	tribu
<i>Khums</i>	(khmas)	“quinto” o fracción de un dhaqbitsh también jom
<i>Rba</i>	(rbu)	“cuarto” o sección de un dhaqbitsh
<i>Jmath</i>	(jamath)	villa o comunidad local a veces como yemah
<i>Dharfiqth</i>	(dharfiquin)	linaje agnático
<i>Liff</i>	(luff)	también leff, facción
<i>Amghar</i>	(imgharen)	big man, conciliador, leader de la facción.

Entre los rifeños, los miembros de un *dharfigth* son referidos como “gente del hermano de mi padre” pero no por ello hemos de considerar el *dharfigth* como un grupo corporativo dentro del cual se pudieran dar deberes económicos o políticos que debieran ser respetados y cumplidos por sus componentes.

Según Coon, el gobierno de la cabila tiene claramente dos instituciones deliberativas: la *yemaa* de poblado y la *yemaa* de fracción. La *yemaa* de cabila es resolutive. Al llegar al consejo de tribu, los primeros movimientos de los miembros de cada quinto elegidos para constituir la *yemaa* de cabila, suelen estar dirigidos a dividir para poder crear alianzas previas que refuercen sus posiciones respectivas. De la solidez de estas primeras alianzas dependerán bastante las posibilidades de alcanzar futuros acuerdos o que las discusiones acaben en disputas sangrientas. Las alianzas débiles facilitan el alcance de una unanimidad pues permiten el abandono de posturas previamente adoptadas.

El tipo de sociedad que encontramos en el medio rural, que es el predominante en el territorio del Protectorado, es muy distinto al tipo que encontramos en las pocas poblaciones existentes y en las protociudades que la Administración crea al efecto. Aunque sea traer de nuevo alguno de los argumentos ya expuestos en el Capítulo anterior, considero que es apropiado insistir sobre ello aquí. Aun a pesar de que solamente en algún caso excepcional se ha podido encontrar algún tipo de agrupación que podría evocar una configuración tipo aldea como es el caso de Aduz en BOCOIA o en alguna *yemaa* de METASA donde por sus especiales características propias, una cincuentena de casas muy próximas parecen tender a formar lo que podría interpretarse como algo así, en realidad, también en estos casos, están lejos de parecer lo que decimos. Sin embargo, no siempre fue totalmente de esta manera, si hacemos caso a los escritos de León el Africano²⁰⁹ y a Luis del Mármol Carvajal²¹⁰.

Sobre los distintos aspectos de la sociedad bereber, su constitución y características principales se puede encontrar un sinnúmero de referencias en los fondos del AGA, abundantes de datos antropológicos sobre el grupo social concreto al que se refiere cuando no constituyendo pequeñas etnografías. Sirvan de ejemplo las siguientes como una muestra²¹¹.

²⁰⁹ León el Africano. Hasan bin Muhammed (1488-1554) nacido en Granada, estudió en la *Karaouine* de Fez y a instancias del Papa León X, escribió su renombrada crónica histórica "Descripción de África y de las cosas notables que ahí hay".

²¹⁰ Luis del Mármol Carvajal. Nació en Granada en 1520 y falleció en Vélez-Málaga en 1600. Militar e historiador, escribió en tres libros su "Descripción de África" a partir del trabajo de León el Africano, ampliándolo.

²¹¹ AGA. 81/12670.124 Estudio sobre la Cabila BENI AROS por el Interventor José María Samaniego Bonilla. 1954.

El Tte. Coronel Sánchez Pérez, nombra una docena de poblaciones tomadas de las descripciones de León el Africano y Luis de Mármol, la mayor parte de ellas arruinadas en el siglo XVI sino desaparecidas. De un par de ellas sólo describen la poca importancia de su población. Sin embargo, estas descripciones pueden tener su interés desde una perspectiva arqueológica pues su localización y estudio podría arrojar luz sobre la evolución demográfica en las agrupaciones antiguas así como las razones etnológicas de sus respectivas desapariciones.

El profesor de la Academia se extiende sobre tres ciudades extintas, con historias que se enriquecen gracias a las leyendas que las rodean y que son: Nekor, Mezemma y Bades. Mientras de la primera solo queda poco más que el recuerdo nostálgico, dado que ya en tiempos de ambos historiadores había desaparecido, de las otras dos sobreviven trozos de muralla y algunos basamentos de torres. En todo caso, éste es un ejemplo más de que algunas facetas de geografía y demografía ligadas con la arqueología antropológica estuvieron presentes y fueron temas constantes de interés y estudio en la Academia de Interventores.

Sobre la mítica ciudad de Nekor, se realizaron distintas exploraciones siendo enviada una Memoria sobre las mismas, en 1934, a la Academia de la Historia. En esta Memoria se exponía la tesis de que debió estar situada en la orilla izquierda del río del mismo nombre, cerca de la laguna de Tamdahua en tierras de la *yemaa* de Ait Bukiaden, perteneciente a la fracción de Beni bu Aiast, de la cabila de BENI UARRIAGUEL; donde se habían encontrado ruinas y, entre ellas, suficientes elementos para probar que existió allí una ciudad importante que no podrá ser más que Nekor. Tal y como el autor continua en su conferencia, las circunstancias en la que la ciudad fue erigida y las relaciones que la misma y sus gentes tuvieron con los musulmanes de Al Andalus, los ataques vikingos que sufrió y que están documentados y las relaciones

AGA. 81/12675 s/n BENI CHICAR y BENI BUGAFAR Estudio económico social por el Capitán Abelardo Alazán Victoria con fotos de la Aamara Aisauia.

AGA. 81/12672.130 BENI GORFET. Estudio económico social de la cabila. 1954.

AGA. 81/12673.332. HAUZ Estudio económico social de la cabila.

AGA. 81/12679.133. BENI URRIAGUEL Caidato del Uta. Estudio económico social por Luis Crespo Gavilán. 1953.

AGA. 81/12679.118. BENI SELMAN y BENI MANZOR Estudio económico social de estas cabilas. 1953.

con los reyes cristianos españoles²¹², la capital fue destruida y arrasada por el caudillo almorávide Yusuf ben Taxfin, en 1080. En el Museo Arqueológico de Tetuán hay tres monedas de oro enviadas por la Intervención del Rif, dos de ellas halladas en Nekor.

Con respecto a la presencia de ciudades de alguna importancia es necesario repetir que, en la zona central del Protectorado, en el momento en que la Administración española se hace cargo de sus responsabilidades, no existía ninguna población de entidad, estructurada como tal. Se vivía en casas diseminadas en el territorio “como las estrellas en el cielo” según su decir habitual. El concepto de ciudad no existe en la lengua *tamagsiht* (*tamazigh*) o bereber rifeña, la palabra que se usa es *tamdit* que deriva de la palabra árabe *madina*²¹³.

Después del desembarco de Alhucemas, en la campaña contra la rebelión de Abdelkrim, se conviene en la necesidad de construir un puerto en la comarca de la bahía para utilizar el valle del Guist como vía natural hacia la región del norte de Fez. El puerto se situó en la Cala de los Islotes y en su proximidad se llevó a cabo la construcción de Villa Sanjurjo, esto tuvo lugar a partir de septiembre de 1925. Treinta años después, la ciudad tenía una población de más de doce mil habitantes, con una actividad pesquera importante, fábricas de conservas y salazones, de harina también varias serrerías. Paralelamente, también el puerto presentaba una actividad comercial encomiable, exportando productos de la pesca, maderas, crin vegetal, almendras, huevos y pieles.

El otro núcleo urbano de importancia fue Targuist, situado en una meseta en la zona montañosa central, a 1100 metros de altitud. Fue el lugar donde se creó un campamento militar en 1926 al amparo del cual surgió un poblado que, en 1952, tenía más de cuarenta manzanas con un promedio de treinta y cinco viviendas de una sola planta por manzana, de modo que la población superaba los tres mil habitantes²¹⁴

²¹² AGA. 81/12709.64.1, “Datos históricos sobre ciudades rifeñas” por el Crl. Andrés Sánchez Pérez, p. 7-12.

²¹³ Ouriachi, K.M. *Le Rif oriental: transformations sociales et réalité urbaine.*, tesis, de tercer ciclo, París, EHESS., p.206.

²¹⁴ AGA, 81/12696.102 “Estudio geográfico del territorio del Rif” memoria académica.

II.2. ESTRUCTURA.

Pudiera ser que en el caso de las tribus bereberes rifeñas se hubiera estado dando, así lo han sugerido algunos, un ejemplo de tránsito evolutivo desde el estadio formal de simples tribus al que podríamos considerar como un protoestado. En contra de esta conjetura estarían las razones que se fundamentan en que la permanencia en una situación de unas características tan socialmente consolidadas como estas, se había prolongado más allá de lo razonable. A favor de este supuesto, se podría argumentar a partir de los cambios que Abdelkrim vio necesario introducir en el proceso de unificación de tribus, en la supresión de prácticas antiguas y en la adopción de otras nuevas, más acordes con lo que se podría esperar como correspondiente a un protoestado. En fin, éste es otro campo abierto a un estudio más sociológico y político que antropológico, el cual, sin duda, fue motivo de interés en la Academia de Interventores y suscitó la elaboración de algunos trabajos académicos y doctrinales al respecto.



En el Rif colonial del Protectorado, la estructura social pre-colonial se mantuvo casi sin tocar en cuanto a los grandes espacios y conceptos se refiere, pues solo en ligeros aspectos se incorporaron algunas modificaciones para acomodar la realidad a las exigencias de las Administraciones *majzeniana* y española; ésta segunda siempre subordinada a la primera, al menos formalmente. El conjunto de la población estaba dividido en unidades de base territorial denominadas *dhiqbair* (plural de *dhqbitsh*), esta palabra en *chelja* equivale a la palabra árabe *qabila* que los administradores españoles reproducen indistintamente como kabila y cabila, tal como haremos nosotros de forma aleatoria y sin justificarlo.

En el contexto rifeño, habitualmente así entendido por los españoles, el significado que se daba a este concepto era el de tribu, esto último debe ser tratado con cierta reserva pues si bien dentro de los grupos de pastores nómadas bereberes

esta acepción referenciaba un grupo estructurado genealógicamente, en los asentamientos bereberes del norte marroquí constituidos por grupos sedentarios de agricultores con una actividad pastoril marginal, la acepción no es totalmente precisa ni recoge con puntualidad un reflejo de la realidad. Hart así lo percibe en la década de los 50 para los bereberes rifeños y piensa que en estos agrupamientos humanos la base genealógica no ha sido la estructura de su organización social. La palabra *dhaqbitsh* tiene un significado que se acerca más “gente de”, en este sentido, es un concepto más abierto a las distintas características de su composición. Con respecto a este asunto, las opiniones de expertos y estudiosos no coinciden plenamente; por ello, y por no ser el estudio y valoración del sentido semántico de este concepto el objeto de nuestro trabajo, no insistiremos más sobre ello.

Sobre el sistema de organización social rifeño, el coronel Blanco Izaga consideraba que el de referencia fue la tribu democrática. Con esta visión sobre la estructura organizativa de aquella sociedad, a nuestro juicio, Blanco era coherente y coincidía con los fines buscados por la Administración española o por una parte de la misma, los cuales, perseguían encontrar y distinguir una identidad propia y particular del rifeño, diferente y alejada de la correspondiente al marroquí no bereber que pertenecía al tronco étnico y lingüístico de raíz árabe y con el cual también mantenía diferencias sustanciales en la forma en que uno y otro vivían el Islán.

A principios del siglo XX las palabras tribu y cabila eran usadas por la Administración colonial española de forma indistinta. Mateo Dieste niega la oportunidad al uso de la palabra tribu para referirse al concepto de cabila y afirma que al hacerlo así, los administradores coloniales buscaban permanencias, dado su interés en fijar unas estructuras sociales para identificarlas, controlarlas o mantenerlas. De hecho, en nuestra opinión, es posible que la utilización de la palabra tribu persiguiera algún fin político de resultados sutiles como explícitamente afirma Mateo Diestre²¹⁵, pero, tribu y cabila eran palabras que desde “siempre” habían sido utilizadas por los españoles del norte de África para designar un mismo concepto, era lenguaje coloquial

²¹⁵ Mateo Dieste, J.L. “La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social” en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, eds. Ramírez Ángeles y Bernabé López García, alboránbellaterra, Barcelona, 2002, p. 123.

y aceptado, algo lejos del sentido y significado que en los académicos tratados de antropología colonial suele adoptar²¹⁶.

Como ya precisé en la Introducción, para Mateo Dieste “el conocimiento que los españoles tenían de la vida rural marroquí, estaba plagado de errores empíricos, de prejuicios y de simplificaciones teóricas”²¹⁷. Vamos que, según el profesor de la UAB, los Ol’s no sabían dónde estaban. Después de esta aseveración tan contundente, reconoce que los trabajos etnográficos de David M. Hart sobre los Ait Wariaghar²¹⁸ y sus reflexiones sobre el trabajo del interventor militar Blanco Izaga son un excelente punto de partida para conocer las aportaciones españolas al estudio de las estructuras tribales rifeñas. Esto resulta algo contradictorio y chocante pues el propio Hart, una de las primeras autoridades antropológicas sobre el Rif colonial y largamente reconocido por Mateo Dieste, al conocer la obra de Blanco Izaga afirma de ella que es muy valiosa²¹⁹. Pero, lo que es más importante, es que lo que afirma no se corresponde con la realidad y el autor citado lo habría podido comprobar si hubiera investigado el asunto, de forma desprejuiciada y exhaustiva en los fondos del AGA.

Para el antropólogo americano, la obra del Interventor resultará de un interés capital, por su conocimiento y comprensión de la estructura social rifeña, especialmente la faceta segmentada²²⁰ de la misma. Otros interventores militares son también importantes contribuidores al estudio antropológico de esta sociedad merced a los conocimientos etnológicos de la misma y a sus propios trabajos etnográficos, como Sierra Ochoa o Rodríguez Erola con quien Hart no tiene inconveniente en planear el proyecto de escribir un libro y con quien redacta conjuntamente *Riffian Morals*, que se edita en New York. Son datos que nos evidencian la alta estima en que el americano tuvo el trabajo de los interventores militares españoles en general. Además, todo lo dicho viene reforzado por el hecho de que el antropólogo americano, estuvo utilizando

²¹⁶ Hart, David M. Tánger 2000. en “Antropología y antropólogos en Marruecos”. P. 90, “la tribu, *taqbitsh* (pl. *tiqba’ir*, derivado del árabe *qabila*, con la misma significación)”.

²¹⁷ Opus cit., p. 113.

²¹⁸ Los Beni Urriaguel, en la terminología colonial española.

²¹⁹ Hart, David M. *Antropología, antropólogos socioculturales y trabajo de campo en el Rif (Marruecos exespañol) durante dos décadas (1950-1960)*. Conferencia en Tánger noviembre de 2000.

²²⁰ Esta es opinión de los primeros tiempos, luego matizará el significado del término “segmentada”.

material de Blanco Izaga hasta el último momento, muchos años después del fallecimiento de éste²²¹.

En el contexto marroquí, la cabila²²² se puede traducir como tribu aunque no sea propiamente esto, en el sentido en el que el concepto se aplica en otras regiones de África. La cabila es un grupo estructurado genealógicamente en el que bastantes de los derechos económicos y políticos así como deberes y obligaciones de carácter individual son gestionados corporativamente por sus miembros, Además, este grupo se asienta en una zona territorial determinada con la cual se identifica y de la cual recibe señas de identidad propias.

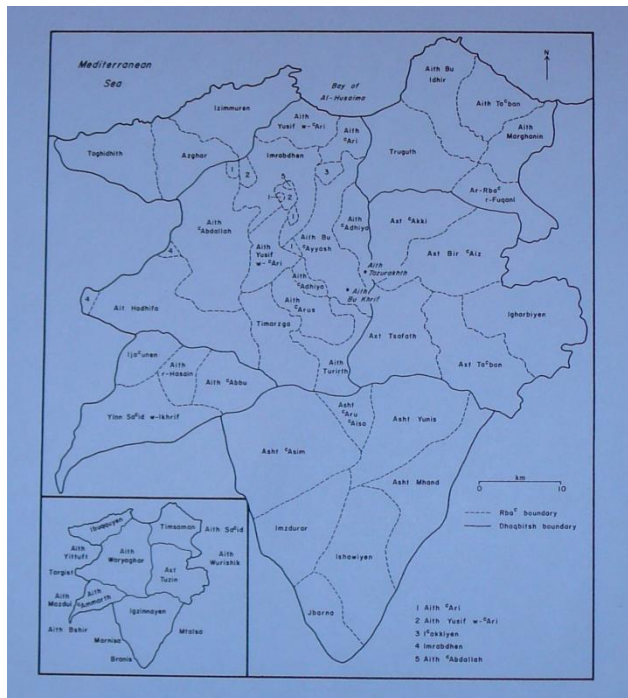
Algunos autores estudiosos de esta sociedad bereber, en tiempos del Protectorado, han encontrado aspectos de su estructura social algo confusos. Está claro que la cabila se estructuraba con los quintos que la componían. El número de quintos o fracciones (*joms* también *khums*), como vienen denominados en las Memorias de Cabila y en los Informes rendidos por los OI's que hemos investigado, en que se divide una cabila es indeterminado. El hecho de que se haya denominado *quinto* no implica que sean cinco las fracciones de la misma, unas veces coincidirá y otras (la mayoría) no. Estos quintos o fracciones, están constituidos por un número, también indeterminado, de *yemaas* de poblado (*ighs*).

Siempre, en todos los documentos oficiales rendidos por la Intervención Militar referidos a la estructura de la cabila a que corresponde y que hemos encontrado conservados en el AGA, y son muchos, la cabila aparece dividida en Fracciones y estas en *yemaas* de poblado, ningún otro concepto taxonómico aparece incluido. A pesar de ello, hay otro término con contenido significativo de agrupación que aparece en la literatura antropológica de la época, pero que no debe contener sentido administrativo dado que no se incorpora en los documentos oficiales comentados. En algún ensayo de carácter académico se hace referencia a él pero, cuando aparece, es siempre de

²²¹ Moga, Vicente. *La obra de David M. Hart en España*. En "Antropología y Antropólogos en Marruecos". Alboranbellaterra, Barcelona, 2002. pp. 25 y ss.

²²² Veremos las palabras *kabila*, también en árabe *cabila* y en bereber *dhaqbitsh* o tribu en nuestro lenguaje coloquial muy frecuentemente usado por los españoles coloniales del Protectorado.

Munson, en su *Precolonial Moroccan Rif*, incorpora un pequeño mapa sobre el Rif central, en el pequeño mapa auxiliar de la esquina inferior izquierda se pueden ver las seis cabilas del Rif central, las tres de la parte superior son las costeras, las otras tres son las interiores situadas al sur de las primeras y limitan con la zona francesa del Protectorado. En el mapa grande, cada Cabila muestra las fracciones o quintos en que estaba dividida que, como se puede apreciar, van desde las tres que tenía BOCOIA (Ibuqquyen) que es la que está más a poniente en la parte superior o costera, hasta las doce de la Cabila de BENI URRIAGUEL (Aith Waryaguar) que es la central



Para Mateo Dieste, los responsables de la administración colonial y en especial los interventores militares, como gestores directos de la misma, «*nadaban en una profunda confusión con respecto al conocimiento sobre la forma en que los administrados estaban organizados*»²²³, no sólo en lo que se refiere a los niveles superiores de sus estructuras sociales sino también sobre las formas correctas de definir a los niveles inferiores, que les tenía confusos. Al “descubrir” este estado de

166

cosas, el profesor catalán llega a la conclusión de que los informes de cabila elaborados por los interventores traslucían un proceso de fijación política que se atreve a denominar con el concepto «homogeneización tribal», como si de un hallazgo académico-etnológico se tratase. Para el autor, este proceso contribuyó a legitimar una estructura política basada en una jerarquía estática de la cabila e influyó sobre las jerarquías de poder y la organización del espacio²²⁴.

No creo que la ignorancia de los profesionales coloniales fuera la que Mateo Dieste afirma, al menos no es eso lo que yo he encontrado en los documentos que se conservan en el AGA, «los autores se prestaron a todo tipo de confusiones, en cuanto a los términos usados y a la cosa definida», tal vez generaliza e interpreta sesgadamente. Toda la confusa explicación que al respecto expone sobre los términos utilizados para definir los distintos estratos sociales de estas tribus segmentadas, en especial cuando afirma: «el interventor creía que la cabila debía de tener cinco *joms* y que cada *joms* o fracción se dividía forzosamente en cuatro *rba'a*. De ahí su sorpresa porque hay *joms* que tienen dos o tres *rbas*, mientras otros tienen seis u ocho siendo raros los que tienen exactamente las cuatro *rbas* que les corresponden»²²⁵. Esto parece un argumento forzado para hacer recaer sobre los Oficiales Interventores una ignorancia que, nosotros, no hemos encontrado por ninguna parte y menos transcrita en la forma en que expone.

Para Mateo Dieste, el esfuerzo español por el desarrollo socio-económico de la población del Protectorado se limitó a discursos de intenciones²²⁶, una aseveración rotunda y excluyente que no razona ni justifica como es norma en él, cuando de conclusiones radicales se trata, ignora a propósito la realidad pretendiendo con ello alcanzar una mayor convicción. Parece no haber leído a Azzuz Hakim, profesor de la

²²⁴ Opus cit., pp. 124-125.

²²⁵ Opus cit., p. 126. Eso es algo que los Interventores nunca lo plantearon así, pues conocían perfectamente la estructura social sobre la que estaban trabajando.

²²⁶ Mateo Dieste, Josep Lluís. *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español de Maruecos (1912-1956)*, alboranbellaterra, Barcelona, 2003, p.27.

Universidad de Tetuan²²⁷, ni haber investigado apropiadamente en los fondos del AGA y en otros, donde podría haber encontrado evidencias sobre la falsedad de sus asertos²²⁸.

«La *dhaqbitsh* rifeña estaba dividida en *rba* o secciones, aunque *rba* significa “un cuarto” no quiere decir que la fracción estuviera dividida en cuatro *rba* o cuartos como era el caso de las cabilas de IBUQQUYEN con tres cuartos o *rba*, la de TAMSAMAN con cinco o la de URRIAGEL con once “cuartos” y solo la de AM-MART presentaba cuatro “cuartos”». Según lo anterior Mateo Dieste se estaría confundiendo, donde dice “cuarto” debería de haber dicho “quinto” y con ello lo que nos transmite es cierta confusión sobre la constitución de la cabila, tal y



como hemos visto en el mapa de Munson que hemos comentado arriba. Es un concepto que debe ser entendido con flexibilidad, no solo porque el “cuarto” debe interpretarse como una parte del quinto o fracción, una asociación por razón de pertenencia a un clan (como dice Hart). En su obra *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*, Hart traduce el término *rba* por clan y con esto nos da una pista sobre su verdadero significado. *Rba* es más una significación territorial donde se ubican unas determinadas *yemaas* de poblado en tanto pertenecientes a un clan muy posiblemente de base agnática; un territorio concreto como lo podría ser un conjunto de colinas con significación propia en tanto grupo o un valle bien definido frente al territorio adyacente y sus *yemaas* respectivas.

²²⁷ Azzuz Hakim Ibn, Mohammad. Una visión realista del Protectorado ejercido por España en Marruecos.

²²⁸ En muchas de las cajas del AGA se encuentran trabajos que desmienten sus conclusiones. Sirva a modo de ejemplo los que contiene una de ellas:

AGA. 81/12671.125, BENI IAHAMED. Estudio sobre aspectos políticos sociales y económicos y culturales para mejorar la situación de la cabila.

AGA. 81/12671.129, BENI BU IFRUR. Medidas urgentes para mejorar la situación sanitaria de la cabila, por el Director Médico Repeito.

AGA. 81/12671.12, BENI BECHIR. Memoria sobre mejoras a efectuar en la cabila.

AGA. 81/12671.127, Esquema para un estudio de mejoras a introducir en la cabila de BENI BUFRAH por Eduardo Vileu Gil.

En estos fondos se pueden encontrar más de doscientas referencias al respecto y bastantes Memorandos sobre lo realizado, con listas y detalles sobre lo mismo.

Las cabilas del Rif se gobiernan mediante un sistema escalonado de consejos representativos. El más bajo del escalón es el que corresponde a la *yemaa* de poblado, un poblado o *ighs* es una agrupación de *duars* y estos son pequeños grupos de casas más o menos dispersas que mantienen cierta proximidad configurando un espacio extenso más o menos aglutinado. Este grupo de *duars* que componen un *ighs* tienen en común el hecho de que sus habitantes suelen compartir un antepasado común que a menudo fue el primero que se instaló en el terreno de su influencia. El segundo nivel de este escalón de consejos los ocupan las *yemaas* de fracción, en algunos lugares se les denomina Consejos de Grandes, tienen como función principal la administración de la fracción o quinto. Los miembros de la *yemaa* de fracción ostentan el título de *amegar* o consejero.

El consejo de poblado o *yemaa* de *ighs* está compuesto por dos o tres hombres jóvenes de cada *duar* elegidos por los *imegaren* de la *yemaa* de la fracción a que pertenece, está dirigido por el *mokkadem* de *yemaa*. La *yemaa* de fracción está compuesta por un número indeterminado de consejeros o *imegaren*, normalmente tres por cada *ighs* de importancia, hay algunos poblados que son pobres o no tienen hombres para la guerra y no suelen tener representación, lo que nos informa sobre el carácter y los fines de la *yemaa* de fracción. Los ancianos del poblado seleccionan a los consejeros de los *ighs* para enviar a la fracción. Este mecanismo de decisión selectiva hace que fácilmente se caiga en un sistema de renovación hereditaria y qué, por ello, se facilite la creación y supervivencia de elites apoyadas en el linaje²²⁹. De esta manera, unos pocos dentro de cada *ighs* controlan la ocupación de los puestos y la consolidación de sus respectivos linajes que fácilmente tienden a cruzarse.

El lugar en el que se reúne el consejo de fracción suele ser en la mezquita, bajo los olivos, junto a un río, en la casa de uno de los notables, en el zoco o en cualquier otro lugar que acuerden. Los consejeros o miembros de la *yemaa* eligen un *mokaddem* que tiene las funciones de moderador, orador y portavoz frente a terceros. Cuando se suscita una crisis entre fracciones, los *imegaren* o consejeros de cada fracción de la cabila se reúnen en un lugar que determinan y que no suele ser fijo, como hemos visto, para proceder a deliberar acerca del problema que les preocupa. El rito que

²²⁹ Este es un punto que da motivo a la crítica que el profesor Aziza hace a las actuaciones de la administración española al introducir sistemas de administración y gobierno que contribuyeron a destruir este arraigado proceder de la sociedad bereber rifeña.

siguen en la reunión es básicamente el siguiente: al llegar al lugar de la reunión van entrando por grupos y se sientan en el suelo, muy próximos los unos a los otros para formar entre todos un círculo. Cada quinto o fracción ocupa un sector del mismo quedando próximas una fracción y la otra vecina. En una fase previa, el *mokaddem* de cada fracción intercambia en cuchicheos comentarios con los miembros de su *yemaa* de quienes recibe las instrucciones. Después, los distintos *mokaddem* se levantan, van al centro del círculo y se sientan allí formando un círculo nuclear.

Las *yemaas*, que permanecen en el círculo exterior no pierden de vista a su respectivo moderador y sus miembros preparan sus fusiles por si tuvieran que resolver alguna disputa que surgiera en el círculo nuclear. Los moderadores negocian su decisión final pero siempre con su fusil a la mano, cuyos dedos deberán permanecer rodeando el guardamontes mientras el cañón apunta hacia el suelo. Con frecuencia, uno de los *mokaddem* se levantará y hará con otro un apartado para convencerlo con promesas o sobornos, el convencido, tratará de razonar su nueva posición ante su *yemaa*. Cuando se consigue alcanzar una posición unánime a veces ha transcurrido una semana; cuando no, suele terminar en batalla campal.

Hasta aquí lo que podríamos considerar como estructura funcional de las cabilas. Con respecto a la estructura de la sociedad bereber, en su conjunto, la perspectiva se amplía dando pie a consideraciones que si bien en los años cuarenta/cincuenta del pasado siglo eran aceptadas por los estudiosos antropólogos como buenas, finalmente, acabaron por ser desechadas por no encontrar para sus primeros argumentos el suficiente fundamento. En la época citada del siglo pasado, la obra de Evans-Pritchard sobre los *nuer* de Sudán dejó planteada una realidad en la que el objeto de estudio era una sociedad segmentaria sin jefatura, que se gestionaba de forma que cada tribu se dividía en secciones territoriales formando sub-comunidades en torno a un linaje. Una especie de liderazgo social aceptado a pesar de que la sociedad en su conjunto era en extremo igualitaria, una particular expresión de lo que algunos han considerado un estado de anarquía ordenada²³⁰.

²³⁰ Lombard, Jacques. *Introducción a la Etnología*. Alianza Universidad, Madrid, 2008. Pp. 182-184.

En ese modelo estudiado por el antropólogo inglés, cada sección territorial, en cierta medida cada linaje, se segmentaba constantemente acabando por plantear una situación de hostilidad implícita y latente. Esta hostilidad, a menudo y en la mayoría de las veces, acababa manifestándose por razones de menor importancia. Evans-Pritchard y la antropología social británica del momento, en cuyo seno ha tenido la fuerza suficiente para hacer escuela, incorpora un concepto que pretende explicar las relaciones formales y de parentesco dentro de estas sociedades tribales africanas. Se trata de la teoría de linajes segmentarios en el seno de las tribus que acogen estos sistemas.

Es conocido que en los sistemas llamados segmentarios no se constituyen linajes que perduren en el tiempo y en el recuerdo común compartido pues en dos o tres generaciones se presentan fracturas en la secuencia de la relación de parentesco. En este sistema, parece subyacer algo atávico que hace que los conflictos se resuelvan por medio de *vendettas*. Evans-Pritchard, en sus estudios sobre los *nuer* de Sudán, aporta unas valoraciones muy acertadas de estas sociedades segmentarias «fisión y fusión constituyen dos aspectos del mismo principio de segmentación» y consecuencia de ello son los conflictos frecuentes entre miembros lejanos de un linaje escindido, lo que conduce a las resoluciones de los mismos mediante *vendetta*²³¹.

Desde que Evans-Pritchard publicó su estudio sobre los *nuer*²³² del alto Nilo los antropólogos de medio mundo, especialmente aquellos europeos que habían dedicado sus esfuerzos de investigación a conocer las estructuras organizativas sociales de los pueblos africanos, no habían dejado de apreciar detalles en las mismas que reproducían, recordaban o evocaban a las estructuras de aquellos pueblos nilóticos habitantes de las sabanas y pantanos situados al sur de la confluencia del gran río con el Sobat y el Bhar el Ghazal. Este pueblo *nuer* presenta particularidades que muchos han considerado como las causas desencadenantes del ordenamiento con el que se gobiernan y desenvuelven socialmente.

²³¹ Lombard, opus cit., pp. 74-75.

²³² Evans-Pritchard, E.E. *The Nuer*, Clarendon Press, 1941

Según el antropólogo inglés, al no existir Estado en estas sociedades, ni jefatura y organización judicial, el elemento clave de la regulación social es la venganza privada o la *vendetta*²³³ que puede ser sustituida y compensada por un arreglo acordado en cuya negociación actúa, como mediador imprescindible, un experto religioso de prestigio reconocido y aceptado. El jefe de la piel de leopardo, es el que propone la compensación satisfactoria para las partes, en general, mediante la entrega de un número determinado de cabezas de ganado al grupo familiar de la víctima, que la acepta y cierra la situación de demanda o la rechaza y continua con la dinámica de la *vendetta*.

En el seno de una población étnicamente homogénea, sus componentes individuales solo se reconocen entre sí como próximos e interdependientes, obligados unos con otros y juntos frente al resto, cuando pertenecen al mismo segmento político que constituye su tribu. Estas tribus, se dividen en segmentos secundarios los que, a su vez, se dividen en segmentos sociales aún más pequeños que consideramos como terciarios. Dentro de estos segmentos sociales sus miembros comparten una serie de actividades y compromisos, moviéndose dentro de esa categoría que actúa como estructura que vehicula este tipo de interdependencias relacionadas.

La sociedad *nuer* presenta otro tipo de segmentaciones creadas a partir de criterios diversos, como la edad, de manera que asocian un segmento de la misma a una capacidad o idoneidad para llevar a cabo una actividad determinada: como casarse, poseer ganado o participar en las decisiones comunales. Otro tipo de criterio segmentario puede ser el de pertenencia a un clan determinado y, dentro del mismo, a éste o a aquel linaje. Todo lo dicho, da lugar a la existencia de estructuras dentro de las estructuras que mantienen un ordenamiento de raíz segmentaria.

A nivel individual está presente un concepto de pertenencia, el cual constituye el más importante elemento definitorio de su personalidad. Un *nuer* pertenece a una cabaña de un grupo de casas que configuran uno de los caseríos que constituyen la aldea y, un grupo de aldeas componen un segmento terciario de la estructura social. En cada nivel, cada uno de estos elementos del segmento, posee una personalidad

²³³ Lombard, opus cit., p.183.

identificativa de manera que un miembro del mismo se identifica como perteneciente a tal y tal ente de tal y tal aldea, así es como queda reflejado como parte de una clasificación segmentada. Entre los *nuer*, de una aldea y de otra, claramente separadas y pertenecientes a un mismo segmento terciario, se da que muchas veces mantengan conflicto entre ellas. Pero, frente a otra aldea ajena, perteneciente a otro segmento terciario distinto, aun estando aquellas dos aldeas en conflicto, no dudan en unirse para enfrentar conjuntamente las diferencias que puedan surgir con la aldea del segmento extraño.

La sociedad estudiada por Evans-Pritchard se muestra constituida por individuos en los que son evidentes los rasgos de una forma de ser y de comportarse que se identifican con su carácter libertario e individualista. Los individuos, se constituyen y configuran como una especie de Estado acéfalo, en el que no existen organismos que atiendan los aspectos legislativos, judiciales y ejecutivos, aunque su organización no sea precisamente caótica. Estas series de circunstancias crean inclinaciones y tendencias hacia movimientos de agrupación que operan mediante inclusiones y exclusiones asociativas para configurar grupos de poder y de defensa, los cuales, circunstancialmente, se forman por asociación y ruptura entre los distintos segmentos sociales²³⁴.

Se podría hablar de un estado anárquico que dispone de mecanismos que permiten a sus miembros organizarse para enfrentar juntos una amenaza, la cual, siendo exterior, afecta al grupo en tanto conjunto próximo de común pertenencia. Eso no quiere decir que, una vez solventada la crisis, las partes que se unieron para hacerlo, no vuelvan a encontrar razones para retornar a la situación de conflicto entre ellas. Hay aspectos de solidaridad y cooperación que subyacen en la constitución esencial de la tribu y que permiten, mediante un proceso eficaz de unión y rechazo, resolver las situaciones conflictivas sin necesidad de recurrir a un organismo superior que dictamine e imponga una solución.

²³⁴ Fortes, Meyer y el IAI. *African Political Systems*. General Books, Memphis Tennessee, 2010, pp. 208-209.

Si hemos hecho esta introducción extendiéndonos sobre el modelo de sociedad segmentaria que Evans-Pritchard encuentra en Sudán, en la que detecta estructuras formales con las que construye un modelo de sociedad africana «primitiva»²³⁵, es porque, otros antropólogos contemporáneos han visto o han creído ver su reflejo, cuando no su reproducción, en otros lugares de África y del resto del mundo. A mediados del siglo pasado, durante un período importante de la creación historiográfica del momento, abundaron los trabajos académicos propensos a descubrir y describir distintas sociedades «primitivas» de corte segmentario.

En el entorno académico en el que los modelos propuestos de sociedades segmentarias fueron acogidos con verdadero entusiasmo, por la mayor parte de los antropólogos del momento, no es de extrañar que aquellos que se acercaron a investigar la sociedad bereber del norte de Marruecos, creyeran detectar en la misma, elementos y facetas culturales y sociales que pudieran ser vistos y clasificados como expresiones genuinas de aquello que Evans-Pritchard había visto, analizado y definido como propio y perteneciente a una sociedad segmentaria «primitiva».

En las décadas centrales del siglo pasado, esta corriente de pensamiento académico fue la que primó en los antropólogos que, envueltos en aquella tendencia, se acercaron a estudiar la sociedad bereber rifeña del Protectorado español. Entre estos, destaca Ernest Gellner que trató de aplicar estas conclusiones al entorno etnológico del norte marroquí²³⁶. Algunos aspectos de este tipo de realidad parecían darse con frecuencia en la sociedad estudiada por Gellner y por Hart²³⁷; circunstancia que les llevó a creer ver, en la misma, los elementos que comentamos como propios y particulares de las sociedades segmentadas.

²³⁵ Acéptese este término que viene descargado de cualquier connotación peyorativa y que ha de tomarse en el sentido de equivalencia con lo que podríamos tomar como una sociedad «sin escritura» o «sin mecanizar».

²³⁶ Gellner, E. *Saints of the Atlas*. U.Ch.Press, Londres, 1969.

²³⁷ David Montgomery Hart, antropólogo social norteamericano que desarrolla su trabajo de campo en la zona norte de Marruecos entre 1952 y 1967, inicialmente bajo el patrocinio d la Fundación Fordy después con la financiación del Museo Americano de Historia Natural. Hart es una figura referente en el estudio del pueblo y de la sociedad rifeña y guía de otros muchos antropólogos que se han interesado por las gentes y la cultura de estos territorios.

Recordando de forma sintética lo que hemos expuesto antes, si buscamos en el modelo de sociedad *nuer* del antropólogo británico, los elementos principales que podríamos asociar como propios e identificadores de la misma, tendríamos los siguientes: una sociedad segmentaria cuyo proceso de fraccionamiento segmentario sigue unas pautas concretas y determinadas; una sociedad en la que los grupos fraccionados tienden a crear alianzas entre sí, fundamentalmente defensivas y equilibradoras de poder; y en la que, a falta de estructuras de Estado que gestionen la justicia, se tiende a encontrar soluciones directas a los conflictos por medio del instrumento de la *vendetta*. De alguna manera, estos aspectos citados, estuvieron presentes en la sociedad norteafricana que hemos comentado antes; eso sí, con matices importantes que llevaron, posteriormente, a invalidar las primeras conclusiones al respecto.

Por todo ello, en principio, no nos debe de extrañar que antropólogos de los años cincuenta del siglo pasado, al estudiar la sociedad bereber del norte de Marruecos hubieran detectado suficientes elementos significativos como para permitirles afirmar que se encontraban ante una sociedad segmentaria tal y como el antropólogo británico las concibe. En efecto, a poco que se estudien estos grupos sociales, se puede identificar un tipo de estructura segmentaria que si bien no se organiza ni se crea tal y como lo hace en la sociedad *nuer* de referencia, no se puede negar que al menos está presente. Al mismo tiempo, hay un sistema de facciones que juegan un papel en la búsqueda del equilibrio social adoptando modos y formatos con elementos parecidos a los que están vivos en la sociedad sudanesa estudiada. Por si no fuera suficiente, existe también una forma de resolver y liquidar conflictos de relación social por medio de la figura de la *vendetta*, con dos formas fundamentales de rematar el conflicto: bien mediante una compensación de orden material; bien mediante una compensación de sangre.

Tanto Gellner como Hart o Montagne, por traer aquí a alguno de los prestigiosos antropólogos que han dedicado su atención investigadora a estas sociedades del norte de Marruecos, como tantos otros, lo han hecho de la mano e influidos por las aportaciones académicas de Evans-Pritchard desarrolladas desde la base de sus conclusiones sobre las sociedades «primitivas» nilóticas del Sudán. En todos ellos, pero de una manera más evidente en unos que en otros, está presente un posicionamiento

claro a favor de ver en la sociedad bereber marroquí aspectos y características de una sociedad segmentaria que estudian y analizan, a la luz de las aportaciones generales del antropólogo británico. Gellner destaca como el ponente más carismático que tomando las teorías de los sistemas de linajes segmentarios de la antropología social británica, pretende trasladarla al contexto magrebí. A estas posiciones suma al Hart de sus primeros tiempos.

Hart bebe, inicialmente y posteriormente también, del trabajo etnográfico del Coronel Blanco Izaga del que afirma que, durante su época de Oficial Interventor, habría sido un defensor de esta línea conceptual antropológica al identificar elementos que la confirmaban y describió los diversos segmentos que identificaba en la sociedad, entre los que, los basados en los linajes, serían consecuencia de una transmisión agnaticia patrilineal²³⁸. La primera aproximación que Hart lleva a cabo respecto de la obra antropológica de Blanco Izaga, o una de las primeras, la realiza de la mano del capitán Rodríguez Erola que le facilita documentación original desarrollada por aquél. A éste, Hart lo define como «a fine amateur anthropologist». La disposición por la antropología académica fue una actitud y una inclinación que, en mayor grado del que se ha considerado hasta ahora, estuvo siempre presente entre una gran parte de los OI's²³⁹. Para Moga, Hart es «un *fellah* ortodoxo de la segmentariedad» (sic); sin embargo, ni para el propio Hart ésta conclusión estuvo tan clara ni fue tan definitiva²⁴⁰.

Los estudiosos que han analizado la sociedad bereber del Protectorado bajo el prisma de que estaban frente a una sociedad segmentada, al avanzar en su proceso analítico, descubrieron que si bien esa sociedad presentaba aspectos identificables con la segmentación, esta potencial segmentación no obedecía a la tipología propuesta por Evans-Pritchard para los *nuer*, donde cada sección territorial, cada linaje, se segmentaba constantemente²⁴¹. En el Protectorado, si hablamos de segmentariedad es

²³⁸ Hart, D.M. "Emilio Blanco Izaga and the Berbers of the Central Rif" en *Tamuda Revista de Investigaciones Marroquíes* (Tetuán), 6,2, 1958, pp.171-237.

²³⁹ Moga, Vicente. "La obra de David M. Hart en España" en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, (eds) Ángeles Ramírez y Bernabé López García, alboranbellaterra, Barcelona, 2002, pp. 25-58.

²⁴⁰ Ibidem, p.44.

²⁴¹ Lombard, opus, cit., p-183.

porque así la entendemos como concepto asociado a la presencia de los *leff-s*²⁴² o alianzas que se articulan entre grupos, formados, justamente, para constituir esas alianzas. Gellner analiza este tipo de segmentariedad y la explica como «una teoría de la cohesión social: dividir para no ser gobernado»²⁴³.

Dentro del grupo de etnólogos segmentaristas, H. Munson, encaja a David Hart con su obra principal *Los Beni Urriagel del Rif Marroquí* (1976)²⁴⁴. Pero el autor de la Universidad de Maine, nos aclara que esta falsa percepción que tuvo en un principio Hart puede ser demostrada como errónea, gracias, precisamente, a la riqueza y exactitud de los datos que el propio Hart aporta en su trabajo.

En la sociedad segmentaria, el control social se logra mediante un juego de equilibrio y oposición entre sus elementos. Existe en ella un sistema estructural de grupos y subgrupos que lleva a cabo el citado juego mientras hay una ausencia de interferencia entre los mismos y sobre los criterios de pertenencia, lo que contribuye a dar respuesta a la pregunta que todos se hacen ¿cómo es posible que se mantenga el orden social en ausencia de instituciones especializadas?²⁴⁵

Las estructuras sociales presentes en el centro del territorio del Protectorado, muestran lo que podríamos considerar como un caso único en la cuenca mediterránea, algo que podríamos definir como un micro-estatismo repetido *ad infinitum*. Un modelo tipológico en el que cada *yemaa*, no cada cabila ni cada fracción, actúa como si de un minúsculo estado se tratase. Una situación que, solo en cierto modo y como hemos dicho, se vio interrumpida durante la rebelión de Abdelkrim. El caudillo rifeño, logró anular alguno de los elementos característicos que presentaba la sociedad, consiguiendo un grado de agrupamiento de las partes como no había conocido el

²⁴² *Leff* es un tipo de alianza entre grupos que llevaban a cabo los bereberes de Marruecos en general.

²⁴³ Gellner, Ernest "Comment devenir un Marabout" en BESM n°128-129, Rabat, 1976, pp. 3-43. pp. 14-16.

²⁴⁴ Munson, H. Profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad de Maine (USA).

²⁴⁵ Laksassi A y Mohamed Tozy. "Segmentariedad y teoría de los *leff-s*" en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, (eds) Ángeles Ramírez y Bernabé López García, alboranbellaterra, Barcelona, 2002, pp. 423-447.

territorio muy probablemente desde el siglo XII, cuando se produjeron los fenómenos sociales y religiosos que dieron lugar a los movimientos almorávides y almohades.

En nuestro caso, la tribu o cabila, es una estructura social consecuencia de una asociación de grupos de parentesco que a su vez están formados por familias o *akams* (*aylas* en árabe), es una estructura organizativa, que muestra un cierto tipo de segmentarismo, compuesta por un número no determinado de grupos unidos por lazos de parentesco que constituyen uno de los niveles de esta segmentación. La estructura organizativa social es más consecuencia del territorio sobre el que se asienta la población que sobre la directriz impuesta por una unidad social agnática y corporativa que descienda de un mismo antepasado²⁴⁶, más territorial que tribal, aunque no hay que desechar que ésta no esté incluida en aquella, dado que la configuración del asentamiento sobre el territorio muchas veces estuvo motivada por razones de parentesco. En consecuencia, consideramos que los individuos pertenecientes a esta sociedad, se establecen agrupadamente formando una unidad que se configura a partir de elementos ecológicos determinantes. Esta fue una de las conclusiones que hemos visto con frecuencia en los informes de la AI y de los Interventores de cabila que, sobre población y territorio, se han conservado en el AGA.

Por debajo de este nivel de segmentación puede haber otros, y de hecho los hay pero estos vienen impuestos, todavía más, por los condicionantes del ecosistema en el que se instalan, preferentemente buscando esa agrupación dispersa que los caracteriza, tal y como hemos expuesto en el Capítulo I. Yendo en sentido contrario, el segmento tribal más elemental estaría constituido por un grupo multifamiliar que buscaría asentarse en las viviendas que conforman un *duar*, habitado mayormente por familias de un linaje. El hecho es que, muy frecuentemente, en un *duar* convivan familias de varios linajes; cuando es así, los pertenecientes a uno determinado tienden a la proximidad y, en ocasiones, disponen sus viviendas de manera inmediata compartiendo uno de los muros de la casa²⁴⁷.

²⁴⁶ Eguren, Joaquín. *Los conflictos y tensiones internas en la comunidad transnacional bereber-rifeña de Marruecos*. Instituto Universitario sobre Migraciones. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.

²⁴⁷ AGA 81-12690.135. "La vivienda rifeña". Blanco Izaga, M.

En un principio, que se correspondería con los primeros tiempos a partir de la consolidación del asentamiento de la población sobre el territorio, después de que la estructura de la cabila quedara afectada por los primeros movimientos de agrupación y segregación, aparecerían las *fracciones* como agrupaciones en torno a las personas más relevantes. Esto debió de suceder inmediatamente después de algunos intentos por delimitar su asentamiento territorial, después de tratar de encontrar el asentamiento definitivo sin entrar en conflicto con otras fracciones de la misma cabila siguiendo un proceso de prueba y error. La propiedad, por el momento, no es algo que esté presente a la hora de dar sentido al territorio, las tierras formaban parte del común social y en este sentido eran coparticipadas.

Una vez establecidos, a partir del momento en que se plantean luchas y disputas, los personajes más significativos por su capacidad de liderazgo aglutinarán a su alrededor a las familias de su tronco y proximidad, las cuales, en principio, se ayudarán para agruparse y constituir un asentamiento territorial que definirán y expandirán hasta encontrar unos límites aceptados por propios y vecinos; límites que no entren en conflicto con los de las otras similares agrupaciones que se han creado en el seno de la tribu inicial. Dentro de la tribu o cabila, estas particiones básicas y fundamentales no son muchas ya que las estructuras familiares no son propiamente segmentarias y se mantiene, por tanto, cierto nivel de cohesión y dependencia mutua. Son las *fracciones* o *joms* que al crearse alrededor de un líder carismático y asentarse sobre un territorio definido y reconocible, encuentra su identidad en la sangre y en el territorio.

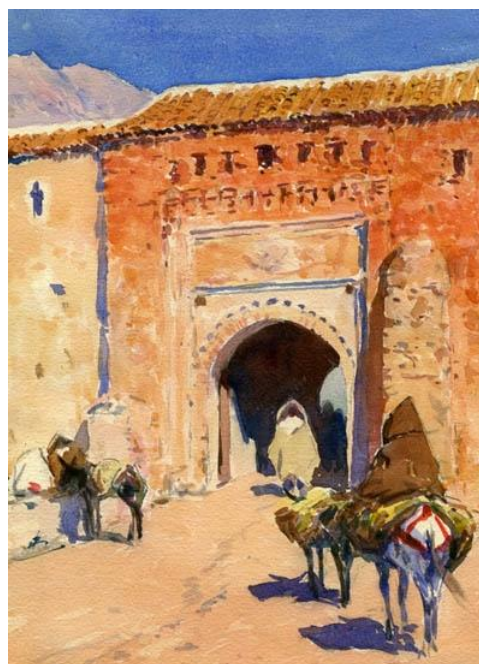
Aunque fuera Hart un firme defensor del segmentarismo, en esta sociedad bereber, al menos en sus primeras aproximaciones a la misma, hay autores que le consideran lejos de estos planteamientos y piensan que aquellos que así lo contemplan cometen con él una injusticia intelectual²⁴⁸. En el trabajo que acabamos de referir, López Bargados toma la responsabilidad de evidenciar la poca fuerza que tienen las bases en que se apoya la teoría segmentaria en la población tribal bereber. De hecho, los detalles que se podrían apreciar en el análisis, como elementos identificables propios de un sistema de linaje segmentario, eran más consecuencia de una ideología

²⁴⁸ López Bargados, A. "A la búsqueda de la tribu: los sistemas de facciones en el norte de África", en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, Ángeles Ramírez y Bernabé López García (eds.), Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 450 y s.

compartida o de una secuencia de posiciones y actitudes que la expresión de un orden social real. Era como un modelo que, los propios informantes, mostraban al investigador para evidenciar un orden social impostado, camuflando la naturaleza contingente de las relaciones que se mantienen dentro del mismo.

En el fondo, resultaban más fuertes las relaciones de adscripción creadas por alianzas de todo tipo que aquellas que se podían esperar como devenidas de las lealtades a la filiación y al parentesco. En 1994, Hart había evolucionado hacia convicciones totalmente opuestas a las que había mantenido en un principio con respecto a la segmentación de la sociedad bereber del Rif, manifestando ahora que el modelo segmentario al que se refería era de naturaleza ideológica²⁴⁹.

Este pueblo del Protectorado, básicamente agricultor y sedentario, tenía unos comportamientos con respeto a la tierra y su propiedad que resultaban harto esclarecedores al respecto. Los individuos compraban y vendían la tierra cultivable por sí y para sí, de forma personal e individual, no por medio de mecanismos o instituciones en los que estuviera presente o tuvieran algo que ver otros elementos de influencia achacables al linaje. De manera similar, los conflictos que se presentaban en el seno de esta sociedad no involucraban a los linajes, sino que resultaban personales y próximos. Muy frecuentemente se planteaban entre hermanos e hijos de hermanos y, a menudo, con un fondo de disputa en el que la tierra cultivable (su posesión y explotación) era el *leiv motiv*, cuando no, cuestiones de poder y de prestigio o de estatus²⁵⁰.



²⁴⁹ Ibidem, p. 453.

²⁵⁰ El cuadro es de Bertuchi.

Los hermanos contendientes y los primos patrilineales solían recibir el apoyo de personas ajenas a la línea familiar y, a veces, había hasta extraños que se unían a las partes actuando como mercenarios temporales y ocasionales. Las alianzas que se podían plantear en estos casos de conflicto eran más de base territorial y práctica, ligadas a intereses de zoco, que basadas en influencias de linajes tal y como Hart pudo pensar en un principio.

El modelo segmentario, siguiendo el trabajo de Munson que nos servirá de fuente en los siguientes argumentos²⁵¹, tiene como elemento principal de identidad el que en él, cada segmento del linaje sufre a su vez una segmentación adicional que lleva a que las partes resultantes se acaben enfrentando entre sí. Los miembros de uno de estos segmentos se unen para defender su posición en los conflictos que surjan con los segmentos próximos. Evans-Pritchard lo ejemplifica con los *Naudi* de África Oriental sobre los que dice que obedecen a algo que él llama un sistema segmentario territorial pero que no tiene una estructura de linaje. Se trata de un sistema faccional que presenta aspectos que podrían identificarse con aquellos que se pueden observar en un sistema de linaje. Es preciso remarcar que cuando los antropólogos hablan con rigor de sociedades segmentarias se están refiriendo estrictamente a aquellas que están estructuradas en términos de descendientes familiares, de linajes.

Para Munson, Hart ya lo tiene en cuenta cuando considera, en su trabajo sobre Blanco Izaga, que el sistema territorial en el Rif pre-colonial no era otra cosa sino un sistema basado en el linaje disperso en el territorio. Sus propios datos de campo contribuían a desaconsejar el modelo segmentario como aplicable a los rifeños pues, aquellos que pretendieran llevarlo a cabo, encontrarían serias dificultades para poder justificarlo. Pero en 1994 lo explica de forma explícita «La sociedad rifeña no puede considerarse como una sociedad verdaderamente segmentaria, salvo en su ideología. En efecto y contrariamente a nuestras tesis precedentes, sostenemos hoy día, que los rifeños en particular, son de hecho anti-segmentarios o contra-segmentarios»²⁵²

²⁵¹ Munson, H. "On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif", en *American Anthropologist*, vol 91 num 2, junio 1989, pp. 386-400.

²⁵² Hart, D.M. "Conflits extérieurs et vendettas dans le Djurdjura algerien et le Rif marocain" en *Awal, Cahiers d'Etudes Berberes*, nº11, 1994, p. 99.

Una conclusión que parece definitiva sobre el análisis de una sociedad en la que sus miembros continuamente se están peleando entre sí, especialmente por causas sobre la propiedad y la tenencia de la tierra, pero que rápidamente se unen frente al extraño exterior para luchar contra él, nos haría pensar que contiene los elementos necesarios para ser considerada segmentaria, pero entonces, no habría sociedad que no lo fuera dado que estos motivos los podemos apreciar en prácticamente todas las sociedades rurales²⁵³.

Podemos convenir que, desde Eickelman hasta Rosen pasando por Clifford Geertz, todos los antropólogos que han estado involucrados en estudios sobre estas sociedades del norte de Marruecos han coincidido en ello. Es, tal vez, esta categoría de dispersión territorial, la raíz de que lo que originalmente sería un sistema de linaje convencional haya adoptado formas evanescentes que lo han hecho confundir, en algún caso raro, con un sistema segmentario.

II.3. ORGANIZACIÓN.

Hay organización política cada vez que hay un órgano político en función, cada vez que los individuos ejercen esa función reconocida por la colectividad²⁵⁴, por tanto, en el Protectorado, la Administración española se encuentra con una sociedad que presenta una organización política, peculiar y tal vez elemental pero organización al fin y al cabo. El estado natural de la sociedad bereber del territorio central del Protectorado, aquél con acuerdo al cual se organiza socialmente, es el que se podría deducir de lo dicho en II.1 y II.2.

Las reuniones de la *yemaa* de poblado se ajustan a un protocolo previo de convocatoria, se llevan a cabo en lugares predeterminados manteniendo y observando unas normas previstas para ello, se tratan los temas que son propios de la asamblea. En las asambleas o *yemaas* de fracción sucede lo mismo con variaciones sobre las categorías y sobre los asuntos que son de la jurisdicción de la misma, su ritual operativo es más complejo dado que a ella concurren personas delegadas de prestigio y muchas veces desconocidas entre sí, es un espacio deliberativo donde no existe la

²⁵³ Munson, op cit, p.396.

²⁵⁴ Mauss, op. cit., p.193.

misma proximidad y familiaridad que pueda darse en una *yemaa* de *igh* o poblado. En la *yemaa* de cabila, todo lo dicho alcanza su máxima expresión.

Dada la perspectiva de nuestro interés investigador, que no es otro que el de aportar argumentos en favor de la labor de carácter antropológico desarrollada por la Intervención en el Protectorado, Hemos de concentrarlo principalmente sobre aquella parte de la población en la que la actuación que buscamos remarcar resultó más contrastable, los bereberes, fundamentalmente de Gomara y del Rif así como los de Kert, éstos, guardando algunas reservas, dadas las peculiaridades que incluye el nomadismo. Aquellos bereberes que se encuentra la Administración española en el oeste del territorio: Lucus y Yebala, están fuertemente arabizados o bastante arabizados, respectivamente. Los trabajos y el interés antropológico que muestran los Oficiales de la Intervención se focalizan principalmente sobre los dos primeros territorios de Gomara y Rif y del tercero en menor grado. Estos son espacios territoriales donde los vestigios de su primitiva cultura se muestran más evidentes.

Sobre la organización del territorio del Protectorado recomendamos el excelente trabajo de José Luis Villanova²⁵⁵. Pero no es este enfoque el que interesa especialmente a nuestro trabajo sino el que contempla aquellos aspectos organizativos de la sociedad bereber que naciendo de su seno, son motivo de interés etnográfico por parte de la Intervención Militar. Situaciones, soluciones y comportamientos que exigieron de una organización *ad hoc*, aunque ésta fuera circunstancial y temporal. Hemos podido comprobar que el estudio de estas organizaciones fue objeto del interés etnográfico por parte de los Ol's y que dieron lugar a pequeñas etnografías específicas en cada caso. Además está claro que la organización territorial, sobre todo cuando se trata de introducir cambios en ella, tiene su incidencia sobre las genuinas y originales formas adoptadas por la población para organizarse frentes a las crisis o a los cambios y amenazas sociales, como veremos con detalle.

En el norte de África, la forma en la que sus habitantes se organizan socio políticamente, arranca de la familia como unidad y núcleo de base, la entidad de nivel

²⁵⁵ Villanova, José Luis. *La organización territorial del Protectorado español en Marruecos*. Universidad de Gerona.

inmediatamente superior es el clan²⁵⁶ la siguiente es la fracción que agrupadas configuran la tribu. Ya en un orden superior es posible trabajar para llegar a acuerdos entre ellas, dando lugar a las Confederaciones de Cabilas. Como ya hemos dejado dicho, en esta secuencia estructural de la sociedad, la tribu y la fracción son los elementos constituyentes de mayor entidad. Dentro de la sociedad, tal y como la presentamos, los grupos organizados más elementales son aquellos que se crean para enfrentarse a una situación de crisis entre individuos próximos y suele configurarse a partir de la unión de hermanos contra primos. En un porcentaje menor, es bastante frecuente que los primeros y los segundos se unan para enfrentarse al linaje vecino. Los linajes del subclan contra los del subclan vecino. Los subclanes del clan contra los del clan vecino, en una espiral de violencia que alcanza un climax y se vuelve a reducir²⁵⁷.

En los tiempos del Protectorado y especialmente hasta la introducción de los cambios en la gestión de las cabilas, todavía quedaban muestras de lo que antiguamente había sido el régimen de alianzas seguido por estos pueblos. En los tiempos que corren en la actualidad, intentar obtener alguna información sobre los antiguos sistemas de alianza, vigentes entre los bereberes hasta la época del Protectorado, es poco menos que imposible. Cuando algún informante es requerido al respecto, suele sonreír con un gesto lejano y despectivo como dando a entender que “aquellos” pertenece a la historia y que sobre el particular solo queda vivo algún recuerdo de carácter folclórico.

El modelo planteado por los informantes para explicar su ordenamiento social fue reproducido por los antropólogos del momento sin someterlos a un contraste crítico. En ese modelo, generalmente, quedaba distorsionado el sistema tribal al situar el motor de su dinámica en razones y lealtades devenidas por razón de parentesco, cuando realmente venían de la compleja red de alianzas tejidas sobre la base de lealtades de

²⁵⁶ Así lo ven algunos estudiosos pero éste es un área de la organización socio política que muy raramente aflora en la historiografía y en la documentación oficial del Protectorado por lo que hay que tomarlo con las reservas oportunas, pues en caso contrario se corre el riesgo de incurrir en errores de interpretación, como ya hemos apreciado arriba. Podría identificarse como hemos sugerido con el cuarto o *rba*.

²⁵⁷ Aziza Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*, alboranbellatera, Barcelona, 2003, p. 40.

tipo personal a personajes significativos del entorno social²⁵⁸. El trabajo de los profesores de la universidad de Casablanca, Lakhsassi y Tozy²⁵⁹, desmonta algunos de los aspectos de esa convicción al tiempo que plantea la supervivencia de efectos visibles, todavía, en comportamientos políticos y culturales así como su relación con la potencial segmentaridad del sistema, si esto se puede mantener. En este sentido, las ideas y argumentos sobre el asunto están tomados del trabajo citado antes.

Volviendo al tema estructural, según analizan los autores mencionados, hay presentes tres principios fundamentales que reconocen la existencia de factores de una sociedad segmentaria como pueden ser: el mecanismo dual de control social por medio del juego del equilibrio y la oposición; la división real en grupos, subgrupos, familias e individuos; la ausencia de interferencia entre estos y la conciencia de pertenencia a los mismos.

Organización para la recaudación. Dado que, de los impuestos recaudados, el representante del Sultán extraía su remuneración (y más según algunos comentaristas) el puesto era muy demandado por los líderes de facción, que llegaban a pagar por el nombramiento. En los *rba* (cuartos) adyacentes de una misma *dhaqbitsh* (tribu, cabila), el *imgharen* dominante solía ser hostil a los de los *rba* adyacentes y solía buscar alianza con *imgharen* dominantes de *rba* adyacentes que pertenecieran a una *dhaqbitsh* vecina.



Los consejos de zoco se constituían en el propio lugar del zoco, los días de mercado, a partir de la referencia que proporcionaban los *rba* y se situaban allí dónde los respectivos *rba* tenían su aposentamiento. Estaban regidos por conciliadores (si este es un buen término para definirlos), no relacionados genealógicamente,

²⁵⁸ López Bragados, J.R., op. cit. p. 453.

²⁵⁹ Lakhsassi, Abderrahman y Mohamed Tozy. "Segmentaridad y teoría de los leff-s" (Tahuggwat/Taguzult), en *Antropología y Antropólogos en Marruecos*, Ángeles Ramírez y Bernabé López García (eds), Bellaterra, Barcelona, 2002. pp. 423-447.

procedentes de cuartos vecinos o próximos que se repartían las recaudaciones o “multas” generadas por el ejercicio de su actividad jurídico-conciliadora. En ningún caso, las recaudaciones de estos consejos de clan (como así se han denominado alguna vez) se distribuía con criterios de base genealógica. Esto resultaba irrelevante ya que era evidente la presencia de una segmentación genealógica en la composición de estos consejos, de aquí que la genealogía no se tuviera en cuenta como tal a la hora de la distribución de las recaudaciones.

Estando presentes dos distintas e importantes facciones en un determinado *rba* y las dos dominantes, la sola presencia de las mismas podía condicionar el reparto por encima de otros posibles criterios que pudieran basarse en el linaje. De acuerdo con López Bragados, «La facción constituye en esencia un grupo de interés de naturaleza esencialmente política que se forma con vistas a la consecución de ciertos fines compartidos en común por el conjunto de sus miembros, y que, en consecuencia, comporta ciertas obligaciones, tales como la ayuda o protección mutua en caso de conflicto con otra facción rival»²⁶⁰

Es muy evidente que cuando un linaje de un determinado *rba* recibe una transferencia procedente de una recaudación en un consejo de zoco vecino, lo es por razón de una relación transversal de fuerte carácter como es la alianza o *leff* que mantengan entre ellas. Es algo que todos los estudiosos e investigadores admiten con respecto a la distribución de las recaudaciones realizadas en los consejos de zoco; el primer criterio con respecto al cual se procede al reparto de las mismas es el que se deriva de la afiliación *leff*, el próximo recibe la parte más importante y el resto se distribuye con respecto a criterios de afinidad *leff* decreciente. En algún punto de sus trabajos, Hart parece confundir *leff* con linaje, tal vez debido al hecho de que los líderes de las facciones pudieran tener, en algún caso, una relación de linaje entre sí; tal y como lo afirma Munson²⁶¹.

Organización para el Conflicto. Los conflictos sociales son controlados desde otro plano diferente a aquél en el que se producen y en el cual tienen su existencia.

²⁶⁰ López Bragados, J.R., op. cit. p.454.

²⁶¹ Munson, op. cit. p. 395.

En ese plano es donde se construyen los *leff-s* por lo que estos, en consecuencia, no debería de incorporar una particular participación en la creación y solución de conflictos. Sin embargo, los autores remarcen el punto de vista de Hugh Roberts según el cual los rescoldos de la antigua existencia de los *leff-s*, tienen todavía efectos sobre la organización política de la sociedad bereber. Aspectos y detalles en las asambleas (*yemaa*) y en la elección de los *amghar* o consejeros de *yemaa*, en el derecho consuetudinario y en el *taqbilt*, etc., son reflejos de esta sutil influencia.

El término *leff* es árabe y equivale a lo que en bereber se denomina *amqqun* que deriva del verbo *qqn* que significa “vincular”, “ligar” o “cerrar”. Según el trabajo de los profesores de Casablanca, Mahammad Berdouzi define el significado del anterior término de forma sucinta con las siguientes palabras: es una alianza personal o familiar antigua y general, que estructura las relaciones entre los *taqbilts* en una oposición dualista equilibrada, de manera estable y rígida. Es, ésta, una relación social que los investigadores han visto y estudiado en las regiones del Anti-Atlas y el Sus, claramente en el caso de Tugusult y Tahuggwat, a veces, de carácter fijo y estable, a veces cambiantes en consonancia con el momento político.

Algunos estudiosos de los bereberes rifeños han creído ver, en las sociedades de estas tribus nortañas del Rif, detalles organizativos y funcionales que evocarían la presencia o la influencia de las facetas culturales de los *leff-s*. En nuestro trabajo de investigación documental sobre los informes y memorias del personal de la administración militar española del Protectorado, hemos puesto especial cuidado en tratar de detectar cualquier referencia que pudiera confirmar o falsar este presupuesto nuestro sobre el asunto. Para la Administración española y especialmente para los Interventores, fue de especial interés todo aquello que estuviera relacionado con los movimientos de alianzas presentes en sus respectivas cabilas, ya desde un enfoque de seguridad, ya desde un enfoque estrictamente antropológico, los datos que se contienen en alguno de los documentos conservados son muy reveladores al respecto²⁶²

²⁶² AGA. 81/12670.82.1 Cabila de BENI AMMART Cuestionario. Comentarios sobre los *leff-s*. Justicia y costumbres, vida social y comercio.

Según Montagne²⁶³, el sistema de *leff* busca el mantenimiento de un equilibrio de fuerzas entre las tribus, es un equilibrio defensivo que no pretende una supremacía por ninguna de las partes lo que garantiza que el menos fuerte no sea aniquilado por el más fuerte. Con respecto al origen a partir del cual aparecen estos *leff-s*, Montagne da dos explicaciones: a) el nivel en el que se producen las alianzas en el seno de la sociedad tribal depende del nivel de sedentarismo de las poblaciones que las constituyen; b) los *leff-s* son consecuencia de dos tendencias opuestas y complementarias entre los bereberes, el espíritu de asociación y la afición por la discordia y el enfrentamiento. De acuerdo con la primera, Montagne ve que, en la medida en que la tendencia cambia desde el nomadismo al sedentarismo, los agrupamientos de base étnica, que florecen con más fuerza en la primera, dejan paso a alianzas de tribus de manera que allí donde la sedentarización ha alcanzado un alto grado, las alianzas se hacen entre pueblos. De ser inicialmente un asunto de base étnica cambia a ser de base política.

En este sentido, en las cabilas del Rif, dada su total sedentarización, las últimas opciones comentadas serían las que estarían presentes. En nuestra investigación documental, nos hemos enfocado en esta dirección y aquello que hemos encontrado lo referimos haciendo hincapié en ello. Con respecto al espíritu de asociación y la afición por la discordia y el enfrentamiento, no faltan referencias en los documentos, ensayos académicos, Informes, Cuestionarios y Memorias de Cabila. Esta es una de las razones por las cuales pensamos que muchos de estos documentos toman el carácter de etnografías parciales en el momento en que llevan a cabo este tipo de descripciones analíticas.

Los profesores de Casablanca, nos muestran hasta cuatro versiones diferentes sobre los orígenes y causas de la incontestable existencia de esta singularidad; cada una de ellas, defendida y argumentada por una autoridad diferente. Pero si hay algo en común entre todos, es la práctica coincidencia en que uno de los *leff-s* se corresponde preferentemente por gentes autóctonas, bereberes Iguzuln en el caso por ellos estudiados, mientras el otro *leff* lo estaría mayoritariamente por bereberes llegados del sur, gentes de Tahuggwat, partidarios de los bereberes Maghrawa. A partir

²⁶³ Montagne, Robert (1893-1954), oficial de la Marina Nacional francesa, destacado en Marruecos para llevar a cabo levantamientos topográficos, convertido en sociólogo y antropólogo del mundo berebere marroquí.

de esta coincidencia, todos ellos discrepan de las razones que les llevaron a sus enfrentamientos y alianzas respectivas. Ninguna de estas razones las hemos visto reflejadas en los documentos del Protectorado que hemos tenido la oportunidad de examinar durante nuestro trabajo de campo en la AGA. A pesar de ello pensamos que, tal vez, *mutatis mutandi*, en el primer grupo podríamos ver a la facción más identificada con la esencia de la cabila y en el segundo a las que se podrían constituir a partir de los clanes periféricos.

La forma de identificar los *leff-s*, normalmente, era nominándolos utilizando los *dharfiqth* (linaje agnático) de sus líderes. Ésta es, según ya hemos adelantado, probablemente, la causa de la confusión experimentada por Hart al identificar los *leff-s* con linajes. Las alianzas de tipo *leff* fueron realmente las verdaderas unidades políticas presentes en la sociedad rifeña pre-colonial y colonial²⁶⁴ de primera época.

En este tipo de alianzas *leff*, durante el período pre-colonial se solía dar una actitud circunstancial que tendía a condicionar, de alguna manera, la forma en que éstas se estructuraban o tenían tendencia a estructurarse: los *imgharen* (líderes de las facciones) buscaban alianzas con aquellos con los cuales no se presentaran competencias directas; los de *rba* vecinos fácilmente alcanzaban acuerdos de alianza si ambos no estaban bajo la jurisdicción del mismo vicario del Sultán y recaudador de impuestos, faceta que podía introducir un conflicto por razón de competencia en la asignación y reparto de cargas. Con los cambios experimentados como consecuencia de la implantación del Protectorado, sería muy interesante comprobar de qué manera pervivieron estas alianzas y, si así fue, qué protocolo se siguió preferentemente a la hora de llevarlas a cabo, teniendo en cuenta que una nueva autoridad de la potencia colonial, el *murabek*, se había incorporado a la escena.

El análisis de esta faceta podría aportar una información relevante; tengamos en cuenta que el vicario del Sultán, como representante de su autoridad y recaudador de la Hacienda, tenía un interés económico directo de la mayor importancia, dado que su vicariato era la fuente de sus ingresos personales por lo que inmediatamente florecían

²⁶⁴ Valga el término a pesar de nuestra reserva a utilizarlo por no aceptarlo como estrictamente válido, en nuestras circunstancias.

y se alumbraban relaciones contradictorias con la población vicariada. Por otro lado, el Interventor era un funcionario (normalmente militar) de la administración española que no tenía interés material sobre el territorio y sobre su población por lo que, las actitudes que ésta y sus líderes de facción pudieran adoptar frente al hombre del Sultán en nada debería de afectarle si no conculcaba el ordenamiento que tenía obligación de intervenir. Es por ello que, fueran como fuesen las alianzas que se pudieran establecer, en ningún caso dependerían de la presencia y autoridad del funcionario español (al menos teóricamente).

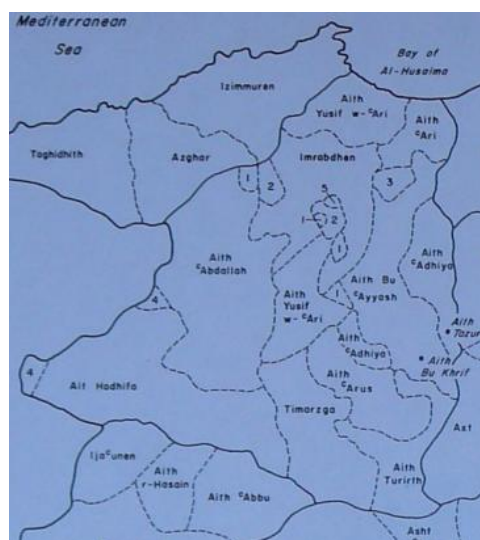
Organización en el Conflicto. El homicidio y el asesinato, sin distinción especial entre ambos, constituyó una de las fuentes de conflicto duradero más importante en las cabilas del Rif. Los consejos de los mercados semanales dilucidaban las multas impuestas a los asesinos, a partir de un código legal que especificaba el alcance de la misma para cada caso, dependiendo de una serie de circunstancias previamente tipificadas que se podrían haber dado y que eran las que calificaban al crimen. La imposición de la multa no eliminaba la posibilidad de que el conflicto degenerara en una *vendetta*. El linaje de un asesino, no era responsable colectivo de la acción, ni para venganza ni para compensación. En el hecho de que las penalizaciones o multas por asesinato fueran distribuidas entre los *imgharen* (conciliadores) del zoco semanal, Hart creyó ver un reflejo del sistema segmentario; o de forma más precisa, tal vez, un fiel reflejo del compromiso entre los sistemas segmentarios y territoriales.

La causa más frecuente de enfrentamientos crónicos entre distintos *ighs* o grupos de los mismos, solía ser el homicidio. Éste lleva a la venganza y ésta a una contienda entre *ighs* que se convertía rápidamente en una guerra incontrolada. A éste primer conflicto extenso se solían unir otros *ighs*, en función de alianzas existentes aunque la mayor parte de las mismas solía surgir con motivo de un conflicto previo entre *ighs*. Para Coon, estos *liff* o *leff-s*, pertenecen con más propiedad al mundo de lo mágico que al de la organización política, es como un llamamiento al honor que un *ighs* hace a otro. Al cerrar un *leff* entre un cierto número de *ighs*, cada uno de ellos puede multiplicar su fuerza combativa. Si en ambas partes se dan estas circunstancias y los *leff-s* respectivos cierran alianzas con otros, hasta el momento ajenos, estalla la

guerra generalizada. Los intrincados problemas bélicos que se dan en el Rif tienen buena parte de su causa en la compleja y rápida evolución de este tipo de alianzas²⁶⁵.

Cuando el conflicto está en su desarrollo, la *yemaa* acude a sofocarlo y recuperar la paz. Si gana la *yemaa* y consigue quemar la casa del asesino, incendia también las restantes casas del *ighs* y tala los árboles que considera oportuno. Entonces, la totalidad del *ighs* huye en una diáspora hacia otro quinto, otra cabila o abandonando el Rif y asentándose en otro lugar²⁶⁶. Se puede dar el caso de que las gentes del *ighs* no puedan soportar la vista de la tala de sus árboles y la demolición de sus casa, entonces, eligen uno de los toros que llevan al destierro y se lo entregan al *imán* de la mezquita o a un *taleb* quien regresa llevándolo a presencia de la *yemaa* y allí mismo lo degüella. Al hacer esto, la *yemaa* se ve forzada a dejarlos regresar y permitirles pagar la multa. Una vez degollado el toro, deben cesar la tala de árboles y las demoliciones.

Muchos *ighs* son demasiado orgullosos y como resultado de ello no pagan ni envían el toro, por lo que su soberbia les lleva al destierro. Por estas razones que hemos visto, un *ighs* puede ser expulsado de una cabila de forma temporal o definitiva. Aparte del orgullo y la soberbia colectivos, hay otras distintas características propias del común que describen la personalidad de un *ighs*, como puede ser el hecho de que el *ighs* mantenga una actitud contraria y conflictiva, que sea motivo de disturbios, molestias y contiendas. En este caso, la situación puede llevar a la *yemaade* cabila a desterrarlo de la misma, de modo temporal (unos años) o definitivo. El matar a alguien en los días de fiestas religiosas o durante el mes del Ramadán es una de las más poderosas razones para decretar la expulsión comunitaria que hemos comentado.



²⁶⁵AGA. 81/12670.82.1.Ibid.

²⁶⁶ Esta fue una situación a la que la Administración española de la Intervención Militar, se enfrentó para hacer volver a gentes de una fracción o de una cabila a su territorio de origen dado que, de otra manera, resultaba harto difícil su control.

Esta costumbre de expulsiones comunales es una práctica que se ha venido produciendo en el Rif desde tiempos pretéritos, dando lugar a la aparición de colonias de rifeños fuera del Rif, como las de BENI URRIAGUEL en Orán y Tánger, las de BENI AMMART en Ain Lauh junto al Uarga, las de BENI AMMART y BENI HADIFA en Argelia sobre el Uad Teheris; de BENI TUZIN en Zerhun; de Tamjunt de GUEZNAIA en El Kob en la tribu SENHAYA de Beni Ulid; y los Ulad Abdelmumen de Iherrushen de GEZNAIA en el Mta en las afueras de Fez. Con el paso del tiempo, aunque las causas que lo motivaron hayan perdido su vigor y los desterrados pudieran volver a sus lugares de origen, muchos no lo hacen porque ese mismo paso del tiempo y la sucesión de generaciones ha producido otros arraigos²⁶⁷. Esta fue una preocupación que siempre estuvo viva y que dio motivo a cambios singulares sobre la disposición en el terreno de la población de algunas cabilas de modo que, según el criterio de la Administración española, si se quería controlar e intervenir a fondo, se debía tratar de suprimir esos enclaves que una *yemaa* poseía en el seno de otra, muchas veces a gran distancia con evidente detrimento de la policía y la administración.

Organización para la resolución del conflicto. En otro nivel, la forma en que estas belicosas cabilas hacen la guerra entre sí, en cómo realizan los acopios, cómo disponen la logística necesaria y cómo reparten el resultado de las multas impuestas, nos permite conocer algo más de su estructura social pero, también, cómo se organizan frente al conflicto para darle solución. La mayor parte de las veces, los conflictos entre cabilas tienen como origen el objetivo de acabar con un conflicto previo en una de las cabilas o, al menos, el de reducir su extensión antes de que alcance una dimensión cuyas consecuencias sean desastrosas e irreversibles. Arranca a partir de un conflicto interno que empieza por un asesinato, seguido de una venganza inmediata, que desencadena un enfrentamiento entre *ighs* o poblados. A esta contienda inicial se incorporan otros *ighs* por razón de alianzas o *leff-s* que se establecen con la velocidad de la llama. Por las circunstancias de la propia situación, la *yemaa* de cabila no ha tenido tiempo de intervenir o, en el seno de la misma, se ha reproducido el conflicto entre partidarios de los contendientes, por razón de su pertenencia a uno u otro *ighs*. La guerra interna se desata, reina el desorden, y la violencia extrema en la cabila se extiende a lo ancho y largo de la misma.

²⁶⁷ Coon, Carleton S. *The Tribes of the Riff*, en AGA, 81/12717.64.14, pp 27-28.

Ante esta situación, las cabilas vecinas deciden intervenir a través de sus respectivas *yemaas* de cabila que convienen en mantener un consejo en un lugar determinado del territorio de la cabila en conflicto. Desde allí y en función de las atribuciones reconocidas por todos, el Consejo de Cabilas requiere la presencia de la *yemaa* de la cabila beligerante. Si acude se les conmina a poner fin al conflicto y se les impone una multa de dos a tres mil duros, que se reparten, dando a cada tribu tantas partes como fracciones tenga, luego, cada parte es repartida dentro de la fracción correspondiente y después del reparto cada *yemaa* vuelve a su territorio. Como vemos una vez más, es justamente la fracción o quinto la unidad de referencia social en estas cabilas rifeñas de modo que la institución superior, la cabila, que engloba a los quintos, ejerce su papel resolutivo y gestor.

Si la *yemaa* de cabila no asiste al requerimiento o, si habiendo asistido, se negara a satisfacer la multa impuesta, el Consejo de Cabilas adopta un frente común de firmeza. Los miembros de cada *yemaa* envían a por refuerzos que serán suministrados por cada quinto de forma independiente. El responsable de cada quinto especifica cuantos hombres del mismo han de acudir, por cada cuarto y por cada *ighs*. En la fracción de destino, los ancianos, miembros retirados de las *yemaas* anteriores, llevan a cabo la selección de los guerreros en cada caso. El control del esfuerzo aportado se hace también por medio del quinto o fracción, que es la unidad de referencia responsable.

Entre las cabilas del Rif, estas situaciones se han venido produciendo desde épocas ancestrales, de manera que la respuesta de las distintas cabilas afectadas ya está predefinida por lo que resulta automática e inmediata y no sometida a discusión o negociación previa. El antropólogo americano Carleton S. Coon, que estuvo realizando trabajo de campo en estos territorios, en los tiempos inmediatamente siguientes a la pacificación de los mismos, nos describe todos los casos que se pueden dar en las cabilas del Rif y las respuestas que para cada uno están previstas²⁶⁸: «Si la lucha intestina es en BENI URIAGUEL, la tribu primera en mandar sus consejeros es GUEZNAIA y luego BENI AMMART, generalmente en el mismo día, el día siguiente envían sus contingentes ZARCAT y BOCOIA y más tarde...».

²⁶⁸ Coon, op. cit., pp. 29-34.

Coon nos dice que a veces los hombres de GUEZNAIA consiguen manejar ellos solos la situación y devolver las aguas a su cauce. En BENI BUIFRUR hace tiempo que estas situaciones conflictivas no tienen lugar y lo achaca al hecho de que, en esta cabila, las relaciones familiares están muy cruzadas. La cabila de BENI BUGAFAR tiene conflictos con frecuencia, pero las cabilas vecinas no intervienen dado lo irreductible de su carácter, la dificultad de someterlos y las devastadoras consecuencia de sus contiendas de modo que, al final de las mismas, no quedan casas que incendiar ni nada de valor con lo que pagar la multa. Las cabilas vecinas a Melilla hace mucho tiempo que no tienen conflictos de importancia, debido sin duda a la influencia que ejercen los españoles de la plaza. Hay cabilas a las que no se atiende en estos casos, debido a la dificultad del desplazamiento hasta las mismas y a las características nómadas de sus habitantes que se mueven constantemente por el territorio llevando siempre sus pertenencias consigo, tal es el caso de BENI BUIAHI y METALZA.

En la forma en que el Consejo de Cabilas lleva a cabo la guerra contra la cabila conflictiva, encontramos información de interés que contribuye a remarcar el protagonismo que tiene el quinto o fracción como estructura social de referencia en la cabila. Las tribus mancomunadas para la guerra siguen un proceso pautado en la realización de la misma, se trata de ir derrotando al enemigo cantón por cantón de modo que la derrota parcial de la cabila sea la total de éste. La multa con que se grava al primer cantón sometido es de unos cinco mil duros y la cantidad va aumentando para los cantones siguientes, todos los cuales tienen subsidiariamente que incorporarse a las filas de los vencedores para combatir a los suyos que restan. El último de los cantones puede llegar a tener que pagar quince mil duros²⁶⁹. La incorporación obligatoria al bando contrario y el crecimiento de las multas es un estímulo para dejar la contienda, pero hay otro más. Al rendirse el cantón es compensado por ello recibiendo su parte de las multas que serán pagadas por los cantones todavía insurrectos. Todos los cantones sometidos pagan, pero todos cobran algo, menos el último; el primero que se rinde paga menos y cobra más²⁷⁰.

Cambios impuestos. A través de las Intervenciones, las autoridades del Protectorado se propusieron resolver estas dificultades de asentamiento y distribución

²⁶⁹ Son cantidades propias de los años veinte, cuando tiene lugar el estudio.

²⁷⁰ Coon, op. cit. *ibid*.

por medio de reordenaciones y reagrupaciones, pretendiendo nuclear los poblados alrededor de una *yemaa* próxima, incorporando criterios de “racionalidad geográfica” antes no tenidos en cuenta. Algunos estudiosos etnólogos han criticado este proceder de la administración colonial tachándolo de ignorancia y distancia al hecho antropológico, perspectiva que confirma nuestra opinión sobre algunos de los citados estudiosos. No hay que perder de vista que los funcionarios españoles no estaban allí para hacer antropología observante, ni para describir una sociedad del “buen salvaje” sin tomar partido en ella, estaban para cumplir una misión que obligaba a todo lo contrario. A pesar de ello, hicieron antropología y desarrollaron etnografías de distinta calidad.

No hay que perder de vista que la forma de configurar una agrupación social de primer nivel, era fundamentalmente a partir de la estructura familiar y el vínculo se mantenía, independientemente de que una parte de la misma buscara un nuevo aposentamiento para constituir un *duar*. “Ahora, se trata de reorganizar esas *yemaas*, es decir, de reconocerles parte de sus antiguas prerrogativas, negarle algunas y darles otras nuevas, en la administración económica y social”²⁷¹. La suspicacia y desconfianza del bereber hacía que todos los cambios que se pretendían introducir tuvieran, para él, una finalidad perniciosa. El trabajo previo para desvanecer estos celos fue muy importante y muchas veces exitoso, como hemos podido comprobar en los fondos del AGA.

De acuerdo con el criterio del autor del ensayo, estas actitudes son consecuencia de una falta de formación política de los protegidos y una descarada falta de honradez. Opinión que parece expresada en términos y desde una perspectiva etnocentrista, creo yo. Para éste, los indígenas siempre buscan beneficio personal material inmediato. La labor de la Intervención es evitar que el indígena caiga en manos de un *mokkadem* desaprensivo y rapaz, que manipule el nombramiento de los demás miembros, para sacar adelante su voluntad de aprovechamiento propio. Desde tiempos seculares y en opinión de los Interventores, en general, la *yemaa* había sido feudo del más astuto y del más desaprensivo, y las autoridades del Protectorado trataron de cambiar esta tendencia histórica secular. Para muchos clanes y durante muchos siglos, el control de la *yemaa* y de sus cargos, había sido la forma de

²⁷¹ AGA 81-12700, “Consideraciones sobre la Yemaa”, Cpt Luis Olega Ruiz de Azua, p.3

encumbrarse y elevarse al rango de autoridad y los indígenas habían acabado encontrando natural que el fuerte los oprimiera y que el poderoso los expoliase.

La administración colonial española forzó la introducción de un nuevo marco estructural de unidades administrativas en el qué, los nombres y el estatuto derivado del puesto, quedaban fijados como consecuencia de un nuevo modelo de administración civil. Algunos grupos predominantes quedaron consolidados y se perdió la variabilidad que consuetudinariamente había regido en función de las cambiantes situaciones de composición, fuerza y potencia de los distintos grupos. Según Davis Seddon²⁷², lo que ahora determinaba la autoridad política ya no eran las cambiantes alianzas entre los poderosos sino la aprobación colonial y los nombramientos que, realizados por el Majzén, debían recibir el beneplácito de la Administración española, cuando estos nombramientos no eran realizados a sugerencia de la misma.

Para algunos estudiosos locales la implantación de la administración colonial trajo al país graves consecuencias que afectaron sobremanera a las estructuras sociales existentes, especialmente en aspectos económicos y políticos. Esto se hizo especialmente significativo en el entorno de las cabilas rifeñas donde el equilibrio del poder existente hasta el momento, quedó subvertido. Nuevos clanes familiares se hicieron dominantes siguiendo un proceso que no había tenido lugar con anterioridad²⁷³. Esta visión de Mimoun Aziza, profesor en la universidad de Mequinez, responsabiliza a la administración colonial de *graves consecuencias*²⁷⁴ perturbadoras del equilibrio del poder reinante hasta el momento. La forma de acceso a este poder y el ejercicio del mismo dieron entrada a nuevas familias participantes en el protagonismo gerencial de la sociedad.

Los cambios implementados sobre las *yemaas* de cabila, la forma de proveer sus miembros, la dependencia jerárquica y funcional que los mismos adoptaban en la nueva situación, la variación del objeto y fin de sus responsabilidades y atribuciones y

²⁷² Seddon, Davis. "Le conflit sur la terre à Zaio (Rif Oriental)" en *B.E.S.M.* nº 138-139, pp. 179-197.

²⁷³ Aziza, Mimoun. "La gestión municipal de las ciudades del norte de Marruecos durante la época del Protectorado español: 1912-1956", en *La modernización económica de los ayuntamientos*, U. de Jaén, 2008, pp. 219-237.

²⁷⁴ La bastardilla es mía.

los cambios en el destino limitado de sus bienes comunales eran evidentes en algunas cabilas, especialmente en las más apartadas de la zona central del Protectorado y muy notorios en aquellas cabilas más arabizadas en las que solamente se conservaban vestigios del sistema administrativo original, aunque algunas instituciones habían sobrevivido como órganos consultores sin poder efectivo.

En muchos casos el primer trabajo al que se enfrentó la Intervención fue a la necesidad de amojonar el territorio para definir el terreno perteneciente a la *yemaa*, catalogando todos los terrenos, identificando su procedencia y propiedad. Un área en el que los efectos de las nuevas medidas unitaristas del *Majzen* tuvieron efectos contradictorios y chocantes con el régimen autóctono de gestión, fue el del *harim* de poblado o *marfac* que regulaba el régimen de gestión de la propiedad colectiva. La condición jurídica de esta clase de bienes hacía de ellos objeto inalienable vital para los intereses del poblado. Según doctrina del jurista cordobés Ibn Rochd, «no es lícito vivificar el *harim* en modo alguno, ni que el Imán lo permita». Esto toma su valor porque, fue a través de la figura de vivificar, que el *Majzen* dictó normas para regular el acceso a la propiedad particular de bienes comunales.

En el año 1930 y por *dahir* del 4 de octubre que regulaba la propiedad inmueble de la Zona del Protectorado, se mencionan los «bienes de naturaleza inmobiliaria y que disfrutan en común los núcleos de población», especificando en su artículo 5º que estos derechos se ejercerán bajo tutela del *Majzen* y de acuerdo con las condiciones que «oportunamente serán fijadas». En 1935 se dictaron normas encaminadas a este fin, publicándose un Reglamento mediante el *dahir* correspondiente. En éste, se reconocía personalidad a las *yemaas* que, por oportuno decreto visirial, fueran creándose y se les investía de poder administrativo sobre los bienes de la colectividad.

El Reglamento adolecía del defecto contenido en su artículo 15 en el que se contemplaba la posibilidad de que, a solicitud de la mayoría de los componentes de la *yemaa*, se repartiera una determinada superficie de terreno comunal entre los jefes de familia. Esta decisión fue una puerta abierta al expolio del común que se agravó al sustituir los Consejos de *yemaa* del antiguo sistema por delegados *chiujs* del gobierno *alauita*, dando lugar a la aparición de obras de vivificación con el consentimiento del

Majzen y de la misma *yemaa* que, bajo sus directrices, dejaba hacer. El resultado de estas circunstancias fue el enriquecimiento de algunos notables decididos, a expensas de los *marfac*. Actuaciones como estas, fueron muy criticadas por los OI's en la responsabilidad de sus funciones, que reclamaron la reposición de los Consejos de *yemaa*, la vuelta a los antiguos procedimientos y el respeto al derecho consuetudinario en la administración de los bienes comunales²⁷⁵, para aquellos que no lo han querido ver así, esta es una muy buena prueba de la postura real de los Interventores.

En el Rif oriental, las modificaciones sociales derivaron de un factor desencadenante adicional que contribuyó a un profundo cambio social, se trata de los efectos que produjo sobre la población y sus características sociales el fenómeno de la expropiación de tierras para la implantación de la colonización agraria. Estas expropiaciones de tierras, antes de propiedad y de utilización y de tránsito comunal, trajo consigo la sedentarización de una parte importante de la población trashumante que adoptó relaciones comerciales basadas en la monetarización de los intercambios, cosa que había estado alejado de la práctica habitual de las tribus regionales²⁷⁶.

Para el profesor Aziza, «La implantación de la administración colonial tras la conquista del país tuvo graves consecuencias en las estructuras sociales, económicas y políticas de la zona norte de Marruecos»²⁷⁷. Para el profesor rifeño de la Universidad de Mequínez, está claro que hubo una administración española del territorio y que ésta fue netamente colonial. La implantación de esa “administración colonial” se produjo tras la “conquista del país”; de lo que cualquier lector no avisado deduciría que se produjo una invasión y conquista militar para traer como consecuencia la creación de una colonia administrada por un Estado colonialista. Estas actuaciones españolas impusieron nuevas estructuras a las tribus rifeñas perturbando el tradicional equilibrio de poder y la consolidación de individuos y familias que se elevaron frente a otros y llegaron a posiciones inauditas, a pesar de surgir de la nada²⁷⁸.

²⁷⁵ AGA, 81/12715.35.7, “Importancia de la constitución de los nuevos Consejos de *yemaa*”, informe del Interventor capitán José M^a Sarmiento León.

²⁷⁶ Aziza, Mimoun, op.cit. p. 127.

²⁷⁷ Aziza, Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*, alboranbellaterra, Barcelona, 2003, p.117.

²⁷⁸ *Ibídem*.

Precisemos que es lo que quiere decir Aziza cuando afirma que la intervención colonial española trajo graves consecuencias. Es evidente que, si las consecuencias fueron graves y negativas como sostiene es porque, para su criterio, la situación que se daba con anterioridad a la llegada de los colonialistas españoles, era excelente o, al menos, apropiada al ser y a la idiosincrasia de los pueblos afectados. El tipo de subversión a que se refiere presentó dos facetas principales: por un lado, dio lugar al encumbramiento de nuevos clanes familiares emergentes que se hicieron dominantes siguiendo un proceso que no se había dado con anterioridad; por otro lado, consolidó en la gestión de la comunidad a estos clanes que, hasta el momento, habían estado sometidos al juego de la alternancia derivada de la estructura social vigente de acuerdos, pactos y alianzas.

La gravedad a la que alude no es porque los españoles procedieran a realizar un expolio económico de la región bajo su responsabilidad, pues allí nada había y nada pudieron llevarse. La explotación minera de algunos recursos, fue más testimonial que práctica y, las inversiones realizadas en las mismas, allí quedaron para ser aprovechadas por los propios del lugar, una vez que los españoles abandonaron el país. Objetivamente, el Protectorado español de Marruecos fue un sumidero de recursos económicos y un cementerio de vidas e ilusiones de personas capacitadas que hicieron de su trabajo en África un generoso proyecto vital de colaboración y entrega desinteresada. Hubo, también, otros móviles en aquellas actuaciones de la primera mitad del siglo XX pero, en ningún caso, se trató de un intento de aprovechamiento y expolio económico, a pesar de que haya autores que pongan un gran empeño en defender lo contrario con pobres argumentos o ninguno.

No hubo, tampoco, una destrucción de sus estructuras culturales, una amenaza para los modelos de relación familiar allí vigentes ni para la forma de vertebrar su sociedad a partir de sus relaciones de parentesco establecidas. Tampoco se dio una agresión a sus creencias religiosas y a la manera de guardarlas y expresarlas. La administración española, puso un especial cuidado en no interferir en este área tan particular y propio de la sociedad «protegida» o, al menos, lo intentó procurando que, en ningún caso, se pudiera dudar de ello.

El hecho de que existieran recomendaciones sobre el necesario mantenimiento del debido respecto a la religión musulmana y a su práctica, no nos debe hacer olvidar que la propia función principal de la IM exigía proximidad a lo religioso, en tanto importante foco de información, aunque ello se tuviera que hacer de una forma discreta y soterrada (una barrera difícil cuando no imposible de franquear para el funcionario español). Hay que tener presente que en el seno de este foco se generaban una buena parte de las directrices políticas contrarias a la autoridad del *Majzen* y a la administración auxiliar española. Esto no siempre ha sido entendido en sus justos términos, Mateo Dieste no parece alcanzar a comprender la función del Interventor Militar y critica que, en la práctica política de la oficina, siempre hubiera un seguimiento de los actores religiosos sospechosos de actividades políticas²⁷⁹.

Con respecto a una hipotética intervención condicionante de las relaciones sociales, la Administración española, no pretendió introducir una nueva visión del derecho ni cambiar las principales formas en que éste era administrado en la región. Nada de esto hizo la Administración española en el territorio marroquí administrado; entonces, ¿cómo se pudieron producir esas graves consecuencias de las que habla Aziza, y en que consistieron?

Por lo que deducimos de la lectura del trabajo referido creo que, Aziza, da con una de las claves que podrían explicar los cambios que se producen en la sociedad rifeña a través de la introducción, por parte de la Administración colonial española, de un nuevo procedimiento de acceso al poder local y comarcal (dicho sea esto con las reservas oportunas) y a un nuevo modo de ejercicio del citado poder. Para el profesor de Nador, las consecuencias de la acción colonial española en la zona del Rif, no fueron importantes sino «graves», “La compleja lucha por el poder que caracterizaba a la sociedad rifeña, por medio de un sistema según el cual el nombramiento de puestos oficiales en la rama marroquí de la administración colonial aseguraba una preminencia ya existente”.

²⁷⁹ Mateo Dieste, J.L. “La Oficina de Intervención”, en *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidad*, CSIC, Madrid, 2002, p. 161

Al frente de las cabilas, como célula básica de la organización territorial y como representantes delegados del Jalifa, se colocaron *caides* que concentraban funciones gubernativas, administrativas y también judiciales dentro del ámbito de la Justicia del *Majzen*. Los *caides* asumieron atribuciones que nada tenían que ver con las tradicionales de las cabilas y esto fue una fuente de rechazo de los mismos, agravado por el procedimiento seguido para implementar sus decisiones en el seno de la población gestionada. Frente al procedimiento tradicional de promoción y elección de responsable de cabila, ahora se incorporaban personas muchas veces extrañas a la misma, procedentes de los núcleos de influencia personales y familiares de los cargos del *Majzen* (a veces sugeridos por la propia Intervención española). Estos nuevos responsables de la cabila arrastraban funcionarios y colaboradores ajenos al tradicional reparto de fuerzas e influencias seguidos hasta entonces, lo cual creaba una nueva casta de poder difícil de aceptar por la población y los antiguos poderes de la cabila²⁸⁰.

Los grandes cambios tuvieron lugar como consecuencia de la intromisión del *Majzen* y de la Alta Comisaría en las *yemaas*, cosa que desvirtuó totalmente su operativa tradicional y el ámbito de sus jurisdicciones respectivas en los distintos niveles de la estructura administrativa original. La implantación del sistema *caidal* fue mal aceptada por muchas de las tribus que consideraban esta actuación como una supresión de su modelo ancestral²⁸¹, otras circunstancias agravantes contribuyeron a que el rechazo y el malestar crecieran de forma alarmante de manera que, la Alta Comisaría se planteó revitalizar la función de la *yemaas* retomando antiguas recomendaciones de viejos Interventores, que se encontraban ya fuera de su función o fallecidos.

La compleja lucha por el poder, vigente en la sociedad rifeña desde los tiempos en que se consolidan los asentamientos sobre el territorio y se sedentariza, fue paulatinamente sustituida hasta desaparecer mediante los cambios introducidos en aras de *majzenizar* el territorio y dotarle de estructuras de gestión controlables por el poder de la Administración marroquí, objetivo que se perseguía mediante el nombramiento de los nuevos puestos oficiales surgidos del cambio introducido en las estructuras de gestión autóctonas originales. Todo el proceso dinámico de creación y

²⁸⁰ Villanova, op. cit., pp. 18-19.

²⁸¹ Villanova op. cit., p.4.

formación de *leff-s* o alianzas coyunturales para la toma y mantenimiento del poder, desapareció junto con su necesidad, pues «Los que estaban asentados en una situación de autoridad ya no podían ser amenazados por la aparición de rivales o por la desaparición del sostén básico del que se beneficiaban»²⁸².

Con la introducción y asentamiento del Protectorado, lo que determinaba la autoridad política ya no era la habilidad para utilizar el juego de alianzas entre personas relevantes y sus sectores sociales de influencia sino la decisión visirial que se traslucía a través de la fuerza del nombramiento. En cierto modo esto fue así tal y como propone Aziza pero, en la forma en que lo hace, traslada toda la responsabilidad del cambio producido a la Administración española cuando los nombramientos eran hechos por la Autoridad marroquí, a fin de conseguir los propósitos que su propia Administración perseguía obtener. Aziza no lo dice y al hablar solamente de la “administración colonial” hace a ésta única responsable, como si su actuación hubiera sido fruto de una perversa maquinación colonialista al uso.

Aunque algunos nombramientos del Gran Visiriato fueran hechos a instancias de la Administración española, estos estaban dirigidos al cambio social administrativo que perseguía la Administración marroquí y para el cual se había instituido el Protectorado.

Comentarios complementarios. Cuando nos acercamos a conocer la valoración que hacen estudiosos e investigadores, tanto españoles como marroquíes, sobre las características de la actuación española en Marruecos durante su intervención en el territorio del Protectorado en función de potencia responsable del mismo, pocos tienen en cuenta las peculiaridades (al menos desde un planteamiento teórico) que esta figura de “potencia protectora” tenía dentro del derecho internacional: qué obligaciones comportaban su actuación en cumplimiento del mandato internacional por el que se había creado tal figura de Protectorado y qué limitaciones tenía el desarrollo de la función comprometida. En general, tanto unos como otros, se suelen conducir bajo el irrefrenable impulso de considerar a España como una nación colonial y a sus actuaciones como acciones coloniales impuestas por la fuerza a una población resistente y contraria a las mismas.

²⁸² Ibidem.

Una vez más, conviene recordar los argumentos que hemos expuesto en la Introducción de esta tesis. España toma la responsabilidad de nación protectora cumpliendo un mandato internacional recogido en un convenio hispano francés aceptado y reconocido por el Estado marroquí, sujeto pasivo de todas las consecuencias. Independientemente de que, en el desarrollo de la función encomendada, una gran parte o una parte menor de los funcionarios de la Administración española tuvieran comportamientos de corte colonialista, lo cierto es que bajo ningún concepto puede considerarse la actuación global como una actuación estrictamente colonial; mucho menos si tenemos en cuenta que el balance diario de costes y beneficios resultó definitivamente negativo para España y que, este balance oneroso, fue conocido y aceptado por España desde el primero momento, en un evidente gesto de generosidad muchas veces mal comprendido.

Los compromisos adquiridos en cumplimiento del mandato anterior, obligaron a la Administración española a organizar en el Protectorado una estructura político-administrativa doble: por un lado, una organización de la Administración marroquí dado que, hasta el momento, la presencia real y efectiva del *Majzen* en aquellos territorios eminentemente rurales (el 85%) había sido pequeña o inexistente; por otro lado una organización de la Administración española que ayudara, complementara e interviniera a aquella. Tomamos del trabajo de Villanova la siguiente cita que pone en evidencia lo dicho sobre la presencia institucional de la Autoridad del *Majzen*. «las funciones, atribuciones y cometidos propios de los personajes del *Majzén* [...] casi no existen, por desconocidas y de manifestarse su autoridad, alguna vez, tiene lugar, bien en forma insegura [...] ningún *Dahír* especial reglamenta las aludidas facultades, derechos y deberes de los altos funcionario jalifianos, ni en alguna disposición concreta se especifica la jurisdicción y competencia de sus cargos. Tampoco existe Decreto alguno que determine el alcance y modalidades de las respectivas relaciones administrativas de los visiriatos, *mudirias*, *bajalatos*, *caidatos*, etc., con los diversos organismos de la Alta Comisaría»²⁸³

A partir de la pacificación del territorio del Protectorado, como hemos dejado dicho con anterioridad, éste fue dividido en cinco grandes regiones administrativas:

²⁸³Villanova Valero, José Luis. *La organización territorial del Protectorado español de Marruecos*. Universidad de Gerona., nota tomada de este trabajo en p.13 que sitúa en una caja del AGA no identificable con la nueva numeración de las mismas.

Yebala, con centro en Tetuán comprendía la parte noroccidental del territorio; Lucus, con centro en Larache recogía todos los territorios occidentales atlánticos; Gomara, era la región centro occidental con capital en Xauen; Rif, la región central con centro en Villa Sanjurjo; Kert, la región oriental con cabeza en Nador.

La Administración marroquí del territorio estaba encabezada por el Jalifa que gobernaba por medio de *dahires* (decretos). Esta persona era elegida por el Sultán entre miembros de su familia o entre personas de su confianza y estaba asistido por el *Majzen* central constituido por el Gran Visir con su Gran Visiriato como órgano de gestión del Jalifa que estaba intervenido por el Delegado de Asuntos Indígenas y asesorado por el Consejo de Tutela²⁸⁴, y varios ministerios jalifianos. Por otro lado, estaba la organización administrativa española encabezada por el Alto Comisario que intervenía a la Autoridad marroquí y sus Agentes que intervenían a las distintas autoridades locales.

La organización territorial de la administración del Sultán había sido secularmente muy rudimentaria, donde no inexistente. Si bien las autoridades españolas defendieron que la nueva estructura territorial fuera un desarrollo de la tradicional del *Majzén*, en el fondo, su organización se estructuró de forma que, atendiendo a ésta, no se dificultara la consecución de los objetivos y conveniencias españolas en el Protectorado que perseguían la racionalidad administrativa y la seguridad del territorio y sus gentes. La eficacia de esta organización, fue controlada mediante el seguimiento y supervisión de la acción administrativa llevados a cabo por medio de la Intervención Militar.

Esto produjo un cambio profundo en las estructuras sociales, económicas y políticas de las cabilas. El tradicional equilibrio de poder fue perturbado, las cambiantes situaciones que lograban su estabilidad por medio de acuerdos y alianzas entre clanes y linajes, dio paso a una estabilidad en la situación de dominio y preminencia impuesta por el *Majzen* y supervisada por las autoridades españolas, las cuales optaron por consolidar a unas familias determinadas en un proceso de corte clientelar y en perjuicio de las opciones que habían tenido hasta el momento otros, jugadas a través del proceso de acuerdos y alianzas dentro del peculiar «inestable» y

²⁸⁴ El Consejo de Tutela era un órgano presidido por el Gran Visir y constituido por seis altos cargos de la Alta Comisaría y cuatro del *Majzen* cntral.

«arcaico» sistema cambiante que Aziza considera como natural y consustancial al modo de ser social rifeño.

La implantación de la Autoridad del Sultán, primer objetivo de la función protectora asumida por la Administración española, iba inexorablemente unida a la previa pacificación del territorio. Mientras la primera era, en principio, algo inmaterial que se acepta o que se impone y que tiene, consecuentemente, sus efectos materiales; la segunda era algo concreto, material y evidente. La acción política y militar española obedecía al mandato devenido de la propia esencia del Protectorado y, en cierto modo, todas las consecuencias buscaban alcanzar los objetivos que habían impuesto los acuerdos internacionales y aceptado la voluntad explícita del Sultán.

Otra cosa es que el estudio historiográfico de esta problemática permita distintos enfoques y perspectivas. Uno de ellos es el que parte de ver a España como nación colonialista que hace una guerra de conquista para establecer una colonia buscando servirse de ella para explotar sus recursos o ampliar sus mercados. Hay también estudiosos que contemplan a España como un estado protector que emprende una ingente y generosa labor, a pesar de sus propias limitaciones como potencia administradora, sobre una sociedad (territorio y población) donde las semillas fueron duras de germinar apropiadamente, dadas las particulares condiciones de la propia sociedad y que, para ello, tuvo que hacer una guerra de pacificación contra un pueblo que estaba en rebeldía con su legítima Autoridad estatal, una guerra que le produjo enormes costes en vidas y en hacienda, sin embargo necesaria para poder instalar la autoridad del *Majzen*, sin lo cual su misión protectora no hubiera podido tener lugar.

En mi opinión, a menudo, quien adopta la primera de las perspectivas expuestas es porque viene ya muy cargado de prejuicios e intenciones y busca encontrar argumentos que los justifiquen. Los que, por otro lado, adoptan la segunda perspectiva, suelen pertenecer al grupo de los panegiristas que solamente vieron las facetas sublimes y las grandezas de la entrega y de la generosidad que mostró el Estado español para con una sociedad próxima geográficamente pero lejana y exótica desde otros puntos de vista. Muy posiblemente la realidad y el escenario fuera otro distinto de los dos extremos que hemos contemplado. Y muy posiblemente aquél

investigador que busque expresiones y actuaciones de corte colonialista en la Administración española, no tendrá muchas dificultades para encontrarlas. Pero, también, muy posiblemente, el estudioso que se acerque a este campo y circunstancias buscando en la acción española los aspectos positivos y respetuosos para con el protegido y desinteresados para con sus recursos, no tendrá ninguna dificultad para dar con ellos.

«España, a diferencia de Francia, sabía que tarde o temprano el Protectorado tendría su fin, y por eso la política practicada por ella en su Zona no tendía a anular la identidad y los valores marroquíes; era una política fraternal, como correspondía a dos pueblos que han convivido juntos durante varios siglos de su historia. Prueba de ello es su política sumamente tolerante con el movimiento nacionalista, con las instituciones religiosas del país, con la lengua y la cultura árabe, amén de los usos, costumbres y tradiciones, como tendré ocasión de señalar más adelante».²⁸⁵

«España creó tres administraciones: la del Protectorado, compuesta por Delegaciones de servicios dependientes de la Alta Comisaría; la *Majzeniana*, formada por los ministerios del Gobierno Jalifiano, dependiente del Jalifa; y la Municipal, puesta bajo la tutela del Consejo General de Colectividades, que presidían el Gran Visir y el delegado de Asuntos Indígenas.

- Dotó a la Zona de un presupuesto general del *Majzen* que se promulgaba anualmente.
- Creó el Boletín Oficial de la Zona, que en sus ediciones española y árabe publicaban todas las disposiciones promulgadas; los boletines de los Ministerios de Justicia islámica y del *Habús*, ambos en árabe solamente.

La espina dorsal del personal del Protectorado lo constituía el Cuerpo General Administrativo, en español; el Cuerpo del *Cuttab*, en árabe, y el cuerpo de los funcionarios y empleados municipales.

- Dictó un estatuto general de la Función Pública y otro de los funcionarios y empleados municipales.
- Reglamentó el régimen de clases pasivas para todos los funcionarios, españoles y marroquíes. Dotó a los funcionarios de la Zona de una asociación mutuo-benéfica, y a los municipales de un montepío.

²⁸⁵ Azzuz Hakim Ibn, Mohammad. *Una visión realista del Protectorado*.

- Creó escalafones para todos los cuerpos de la Administración, en los que el ascenso se hacía por riguroso orden de antigüedad.
- El acceso a los puestos administrativos se hacía por concurso u oposición, en los que participaban españoles y marroquíes por igual.

Los funcionarios marroquíes percibían el mismo sueldo que los españoles. En la Administración y en la Enseñanza se respetaban por igual las festividades españolas y marroquíes.

- España instituyó la Fiesta del Trono del Sultán y del Jalifa que tenían lugar el 18 y el 8 de noviembre, respectivamente, de todos los años.
- Dispuso que la bandera marroquí ondeara junto a la bandera española en los edificios oficiales y particulares.
- Creó la bandera mercantil marroquí, así como las banderas y estandartes marroquíes de las *Mehal-las* y la *Mejznía* armada.
- Creó las *Mehal-las jalifianas* como fuerzas armadas genuinamente marroquíes, y la *Mejznía* armada como una especie de Guardia Civil, cuyos mandos eran españoles y marroquíes.

Los agentes de la Policía hacían el servicio de calle en parejas formadas por un español y un marroquí»²⁸⁶.

«España no practicó, como lo hizo Francia, una política bereber tendente a segregar las cabilas bereberes del resto del pueblo marroquí, ya que cuando Francia creaba tribunales consuetudinarios y escuelas bereberes a base del idioma francés, España creaba tribunales *cheránicos* y escuelas coránicas en las cabilas de origen bereber.

España prohibió toda clase de discriminación racial, religiosa o política, por lo que no hubo en su Zona de Protectorado, como lo hubo en la francesa, carteles que prohibían el acceso de los “moros” y los perros a determinados lugares públicos, tales como cines, teatros, casinos, restaurantes, cafés, hoteles y pensiones.

En resumen, el Protectorado Español no trató de españolizar, sino de modernizar la vida marroquí, en todas sus manifestaciones, pero sin atentar a los usos, costumbres y tradiciones del país»²⁸⁷.

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ Ibidem.

Así mismo, otros verán en las actuaciones de la Administración del Protectorado las luces y las sombras que suelen presentarse en toda consecuencia humana. Tal vez fue algo intermedio, con detalles colonialistas en la actuación personal de algunos funcionarios pero qué, difícilmente se podrá encontrar en los planteamientos de una Administración española que en todo momento hizo protestas de la razón por la que ocupaba el territorio y del objetivo temporal que tenía dicha ocupación. La acción de intervenir es la que corresponde a la función de Intervención y la función de Intervención vino del mandato internacional y de su aceptación por parte de un anárquico y arruinado Estado marroquí incapaz de cumplir con sus obligaciones para con el resto de las naciones. Finalmente, admitiendo que todo es posible y que la actuación española pueda y deba ser analizada desde los distintos ángulos, valgan también, como aportaciones aclaratorias a lo dicho en último lugar, los comentarios del historiador marroquí Mohammad Ibn Azzuz Hakim, en su mencionado trabajo sobre el Protectorado.

III

RELIGIÓN, PRÁCTICA Y PODER

III.1. RELIGIÓN (213 - 218)

III.2. PRÁCTICA (219 - 268)

III.3. PODER (268 - 282)

III

RELIGIÓN, PRÁCTICA Y PODER

Respecto al hecho religioso y a todo aquello asociado al mismo por afinidad o por derivación consecuente, respecto de su realidad vigente en el seno de la sociedad marroquí del Protectorado y especialmente en el sector bereber de la misma, nos interesa conocer de qué manera este ámbito de su cultura –la forma en que se manifiestan y expresan todos estos elementos religiosos y para-religiosos– fue motivo de inquietud e interés para la Administración colonial y, en especial, para la DAI y sus Interventores Militares. Consecuentemente, nos interesa conocer – si existió esta inquietud y este interés – qué tipo de documentación de contenido etnográfico generó y qué valoresse deducen de ello.

Habida cuenta la complejísima forma en que lo religioso se manifiesta, en Marruecos en general y en el Protectorado en particular, he creído conveniente iniciar este capítulo de la tesis con una introducción a la globalidad del mismo y a la aparición histórica de cada uno de los principales fenómenos religiosos que configuran esta globalidad. Veremos que todos los aspectos o facetas del hecho religioso, coexisten y obedecen a necesidades distintas o persiguen fines diferentes; encontrando, unos y otros, argumentos que los justifican a pesar de su apariencia contradictoria. Una vez explicadas las razones de existencia y convivencia de las distintas y chocantes formas religiosas que caracterizan a esta sociedad y que la diferencia de otras sociedades musulmanas podríamos concluir que, más que formas contradictorias, se podrían considerar complementarias.

El análisis de estas distintas expresiones de religiosidad a partir de la función que cada una de ellas cumple dentro de la comunidad bereber y la determinación de si estas funciones son contradictorias o complementarias, puso ante el OI un extenso campo de investigación antropológica. El papel uniformador del Islam ortodoxo y el enfrentamiento combativo y excluyente que adopta frente a otras formas de

religiosidad, abre ante el antropólogo un paisaje de estudio e investigación interesantes. La aceptación de un *statu quo* que contempla la convivencia de distintas formas de expresión religiosa compartiendo un fondo común y presentando cierta pluralidad en sus manifestaciones y lealtades espirituales, a pesar de que éstas sean intrínsecamente contrarias a la ortodoxia, fue también terreno abonado para un estudio y una investigación antropológica de fuerte implicación sociológica. El estudio y valoración del funcionalismo social que cada una de las expresiones religiosas cumplía, en el seno de la sociedad bereber y marroquí en general, fue también un área de gran interés académico.

Ya de por sí, en todos estos campos de confrontación y encuentro, cada uno de los participantes contendientes y concurrentes según el caso y todos en su conjunto, arrastraron consigo la preocupación constante por su estudio y análisis, en tanto realidades socioculturales del máximo interés. Interés que aumenta y se hace definitivo cuando descubrimos que todas las expresiones religiosas presentes aparecen influidas, cuando no directamente afectadas, por un fenómeno socio religioso de justificación genealógica y hereditaria que acaba condicionando y manejando los distintos ámbitos de la espiritualidad y, desde ellos, proyectando en todos los espacios sociales su presencia condicionante como núcleo de una estructura funcional que configura la sociedad, me refiero al *chorfismo* contemplado in extenso.

Los Interventores Militares dedicaron sus mayores esfuerzos al estudio de la religión en el Protectorado: tanto en la Academia, donde estos esfuerzos se tradujeron en memorias, conferencias, ensayos y textos académicos; como en el trabajo de campo realizado en las cabilas: elaborando memorias, estudios e informes al respecto, muchos de los cuales constituyen auténticas etnografías de valor²⁸⁸.

²⁸⁸ Solamente por poner algunos ejemplos del tratamiento general que la Academia hizo del tema, valgan las siguientes referencias que no agotan las disponibles en el Archivo: AGA. 81/12694.2.20 Ensayo "La religión en zona española" por V Beneitez Cantero 1947. AGA. 81/12703.2.30 "El Islám en el mundo moderno" H.R.Gibb, ultimo capítulo *Mohammedisme*. AGA. 81/12693.105.18 "El Islám en Marruecos", ensayo académico. AGA. 81/12703. s/n "Aspectos políticos y sociales del Islám. El movimiento religioso de los wahabitas", ensayo académico. AGA. 81/127152.14 "El Islám marroquí" conferencia académica del Cpt. Ignacio Sánchez Bauzá, 1946.

Como fenómeno social total, según Mauss, el estudio del hecho religioso nos permite adentrarnos en la estructura de conjunto de la sociedad bereber, especialmente en la rifeña, menos influida por agentes externos que los sectores bereberes arabizados o los puramente árabes y urbanos, en los que encontramos abundantes muestras de todas las clases y tipologías presentes en el seno de esta compleja sociedad (§ II.1.). Este fenómeno social total, como medio metodológico, nos permite considerar cada una de las formas en que tiene lugar la manifestación del hecho religioso y la medida en que, todas ellas, movilizan a la sociedad y a sus instituciones de manera global. Todos los sectores de la realidad social están presentes y, de una manera u otra, relacionados. En estas formas aparecen visibles distintos aspectos de cómo la sociedad se organiza y de cómo influyen los diferentes niveles jerárquicos existentes en ella, de cuál es su psicología y de cuál es su estilo de comportamiento²⁸⁹.

III.1. RELIGIÓN.

En el I siglo de la Hégira, durante su explosiva expansión primera, las fuerzas árabes llegaron a los territorios que hoy conocemos como el Reino de Marruecos y procedieron a su conquista, tarea que culminarían cincuenta años después. Desde tiempos inmemoriales y como una faceta más de su carácter, el pueblo indígena, de etnia bereber en su mayoría, se había resistido a todos aquellos que habían pretendido colonizarlo; como habían hecho primero con los fenicios y cartagineses y luego con el poderoso Imperio Romano, que llegó a profundizar y asentarse sólidamente en el territorio (en 146 a.C.). Los romanos implantaron establecimientos importantes en Tánger, en Lixus (asentamiento costero cerca de Larache, en el estuario del Lucus), en Banassa (en el interior, a orillas del Sebou y al nordeste de Kenitra), en Volúbilis (a 20 km. al norte de Meknes) y en Zilis (en el interior próximo a la villa de Arcila, al sur de Tanger), proliferando sus colonias y factorías a lo largo de casi todo el territorio.

En el siglo III de nuestra era, el dominio y la presencia del Imperio entró en crisis, aunque su presencia se mantuvo por un tiempo todavía importante. Es entonces cuando llega el cristianismo a estas tierras (se han encontrado sepulturas cristianas en Volubilis y una basílica en Lixus). La presencia del Imperio Romano termina en 429 con

²⁸⁹ Lombard, op. cit., p.161.

la llegada de los vándalos, los cuales muestran poco interés por estar y permanecer, pero darán motivo a la llegada y aposentamiento de los bizantinos como contrapoder. Una consecuencia de la resistencia puesta a todas estas ocupaciones es, seguramente, el hecho de que la huella religiosa dejada por cada una de ellas fuese muy tenue. En este sentido, solamente merecen consideración algunas prácticas y creencias judías y cristianas, de caracteres muy limitados y localizadas en las tribus del norte, rescoldos de las cuales habrían logrado quedar superpuestos a sus creencias religiosas primitivas.

Antes de la invasión árabe, los bereberes preislámicos mantenían cultos, ritos y creencias de base naturista y animista²⁹⁰. Estas creencias estaban motivadas por la necesidad espiritual de contacto y relación con lo concreto, con divinidades sensibles y próximas, materializadas en un objeto o en un lugar natural capaz de evocar un tránsito o una sublimación intelectual de orden superior. La llegada de la religión islámica encontró una resistencia que fue obviada merced a cierto acomodo que la propia religión islámica acabó aceptando con respecto a la realidad local. El monoteísmo hermético islámico, exigente de un culto exclusivo, directo y puro, resultaba excesivamente abstracto para unas mentes religiosas formadas en otro tipo de relación con lo superior que, básicamente, emanaba de la propia Naturaleza.

Al ser la estructura fundamental de la sociedad musulmana marroquí, con referencia a la cual se organizan todas sus relaciones sociales y políticas, la religión de los administrados, constituyó para la AI para sus profesores e instructores y para los propios Ol's en el ejercicio de sus funciones, uno de los campos de su mayor atención. Junto con la estructura administrativa y su reconversión, el derecho y su aplicación, los usos y las costumbres, la enseñanza y el nacionalismo, la sanidad y las infraestructuras, la religión fue uno de las áreas que más interés despertó, entre otros. La religión y sus distintos modos de expresión, resultaron espacios de investigación que ocuparon un lugar destacado en el currículum de la AI, dando lugar a la elaboración de memorias y textos para el conocimiento y la enseñanza, así como a informes y notas de seguimiento sobre las distintas actividades religiosas.

²⁹⁰ AGA, 81/12694. s/n "Culto a las piedras" ensayo académico.

Como consecuencia de la influencia transversal de la religión en el ámbito social, de su conocimiento profundo se derivaba el conocimiento de otras áreas de la actividad social que no se mostraban tan abiertas y explícitas para la Administración²⁹¹. Dentro del ámbito formativo de la Academia, algunos estudiosos elaboraron etnografías sobre la religión de la población protegida que facilitaron el avance y la comprensión de las peculiaridades presentes en su práctica religiosa.

Las originales formas, de acuerdo con las cuales se manifestaban las creencias religiosas de la población antes de la llegada del islamismo, se fueron diluyendo en éste de manera que, a mediados del siglo XX, solo vestigios muy tenues de las antiguas prácticas podían ser detectados trufando otras manifestaciones religiosas más o menos ortodoxas. Frecuentemente se daba la circunstancia de que, en las proximidades de un morabito, se encontrara localizado un emplazamiento singular donde todavía tenían lugar las manifestaciones residuales del telurismo original, cosa que permitía a los cabileños ponerse en contacto con aquellas fuerzas superiores de las cuales seguían demandando protección y ayuda (veremos esto con mayor extensión).

El hecho de que esta coincidencia singular entre emplazamiento de un morabito y localización próxima de un lugar “sagrado” complementario en el que tienen lugar las prácticas de orden naturalista y animista que todavía perviven en esta sociedad a mediados del siglo XX, nos hace pensar sobre cuál de estas dos manifestaciones tan aparentemente diferentes, buscó el lugar de la otra²⁹². En caso extremo, ¿cuál de ellas fue la que aprovechó el tirón de la precedente para crecer a su amparo, en el mejor de los casos, en un mecanismo de sinergia sincrética?, si lo hubo. En el peor de los casos, para fagocitarla y subsumirla en su propia identidad, si fue así.

Mientras este tipo de expresiones religiosas primitivas, habían prácticamente desaparecido en las ciudades y poblaciones de alguna importancia, en el medio rural rifeño, donde la población podía seguir comportándose con cierta libertad en relación con sus mitos y creencias de contenidos religiosos o simplemente espirituales, los

²⁹¹ En especial la represión de la subversión contra el *Majzen* y la Administración española y el control del incipiente nacionalismo, esto último más importante en las ciudades que en el campo.

²⁹² AGA, 81/12694.33.20 “Sidi Hedi” Conferencia académica sobre este lugar o paraje de connotaciones religiosas, por el Comandante Beneitez Cantero, 1946.

bereberes originales del territorio continuaron con estas prácticas, en mayor o menor grado. Los trabajos etnográficos de la DAI así como las memorias e informes rendidos por sus funcionarios, son testigos, tal vez los últimos, de que estas prácticas seguían teniendo lugar a mediados del siglo pasado²⁹³.

Otra particularidad del Islán marroquí pero que también está presente en otros lugares de la *umma*, es la existencia de Cofradías. Estas asociaciones de base religiosa aparecen como una reacción a las distintas formas en que el ejercicio del Islán se degrada y el comportamiento de los poderosos se envilece. Es una reacción del espíritu religioso y, como tal, toma forma de distintas maneras haciendo valer en unos un aspecto determinado y en otros otro distinto, al tiempo que desarrolla en el seno de las mismas: ritos, obediencias y relaciones que distinguen entre sí. La evolución de sus fines religiosos y también sociales y también económicos y también políticos, que los tienen en mayor o menor grado, llevará a unas por un cauce y a otras por otro distinto, las hará discurrir por distintos senderos²⁹⁴.

Mediante las Cofradías religiosas el pueblo muestra una imagen cohesionada, al menos la parte más influyente de aquél, constituyendo una herramienta que tiende a mantenerlo disciplinado por medio de la influencia y el control que ejerce sobre el mismo. La agrupación inicial que da lugar a una Cofradía, tiene efecto alrededor de la figura de una persona especialmente dotada de virtudes, nace como una potencia espiritual pero en ningún caso vence la tentación de acabar siendo una organización de fuerzas, de riquezas y de solidaridad. Esta última virtud, se alimenta de la lealtad que se exige y del apoyo que se dispensa. Si el *chej* de la Cofradía hace un llamado, sus miembros acudirán con el esfuerzo de sus caudales y de sus brazos²⁹⁵. Las Cofradías religiosas constituyen en el Protectorado, un mundo propio de difícil penetración para la DAI y para el OI. Estos funcionarios de la Administración española harán de ese mundo uno de los principales objetos de su atención y estudio tanto social como político como etnográfico. En este mismo capítulo, en páginas posteriores, nos extenderemos debidamente sobre este asunto y sobre el interés etnográfico que despertó en los Interventores Militares.

²⁹³ Nos referimos al período comprendido entre 1940 y 1956, en plena vigencia del Protectorado.

²⁹⁴ AGA, 81/12715.2.15. "La religión de nuestros protegidos", conferencia por el Cpt. Casimiro Muñoz Andrés, 1944

²⁹⁵ AGA, 81/12715.2.15. op. cit.

También otra de las particularidades que presenta el Islán en Marruecos es el *cherifismo* aunque consideramos que no es justamente una propiedad de la religión en sí misma sino una forma de intervención social de la mano de un aspecto de la religión, al menos así lo interpretamos nosotros a partir de los contenidos de las distintas etnografías que sobre el asunto hemos tenido la oportunidad de investigar. En el cuerpo de creencias y tradiciones islámicas las de los primeros tiempos tuvieron una influencia muy significativa, especialmente aquella que prevé la llegada antes del fin de los tiempos de un Salvador que vendrá a restablecer la concordia, la justicia y la paz. Este personaje único suele ser denominado el Mahadi (enviado) que, como jefe superior de la comunidad musulmana solamente puede provenir del tronco de Mahoma a través de su descendencia, bien por la línea de Hhasan bien por la línea de Hhosain, los hijos de Ali ben Abu Talib y de Fátima (hija de Mahoma). Los descendientes del primero, los *hhasanien* y los del segundo los *hhosainien* reciben la denominación de *chorfa* (plural de *xerif*) son la nobleza religiosa superior, por sangre del Profeta. Es una creencia que arranca a partir del cisma de los chiitas quienes impusieron el dogma y sobre lo cual nos extenderemos más adelante.

En el siglo II de la Hégira, cuando la fuerte oposición que este pueblo presentó al invasor árabe había sido vencida, arrancó un proceso intenso de islamización, desterrando al judaísmo de las tribus que lo habían adoptado y al incipiente cristianismo que se había asentado de la mano de godos y bizantinos. La sumisión tardó en ser completa y en muchos casos solo lo fue en apariencia o ficticia. Como consecuencia primera de estos choques ideológicos de raíz religiosa, la población se reestructuró sobre el territorio abandonando los pocos pero ricos y productivos asentamientos en la llanura para tomar refugio en las zonas montañosas apartadas. Hasta el siglo III de la Hégira (X de la era cristiana) los acontecimientos histórico religiosos no están correctamente explicados y no son bien conocidos.

Ya en los primeros tiempos de la islamización bereber, tiene lugar el cisma religioso de los *jariyien*, herejía fanática que promovía una extrema austeridad en lo material y era totalmente anárquica en lo político. Se producen sublevaciones anti islámicas que son finalmente sofocadas y reconducidas hacia una colaboración militar activa en los proyectos árabes de conquista y expansión del Islam, fundamentalmente hacia los territorios del otro lado del estrecho. Los árabes involucran a los bereberes

en la conquista de la Península y un proceso de integración se pone en marcha, proceso en el que los bereberes apostatarán hasta siete veces pero del cual el Islam salió siempre dominando gracias a la influencia que pudo ser ejercida por medio de tres herramientas: el propio Islam ortodoxo y de mezquita, el morabismo y las cofradías²⁹⁶. Sobrenadando esta compleja realidad socio-religiosa, el *jerifismo* o *cherifismo*. De estas características peculiares de la religiosidad bereber marroquí y del interés que por ellas mostró la Administración española a través de la DAI y de los OI's nos ocuparemos a continuación, como hemos adelantado.

Para mejor comprender cuál es la posición de cada uno de ellos con respecto al otro y a la sociedad, y para ver después la manera en la que evolucionan hasta adoptar el papel que cada uno tiene en Marruecos y en el Rif norteño en tiempos del Protectorado español, hagamos una primera aproximación a estos tres puntales de la cultura religiosa marroquí: islamismo oficial y ortodoxo, islamismo morabítico e islamismo místico de las cofradías. Lo haremos principalmente de la mano de los documentos generados en el seno de la Intervención Militar de la DAI y conservados en el AGA, auténticas etnografías de la religión, en los cuales se aprecia el conocimiento que tenían los Interventores de esta problemática.

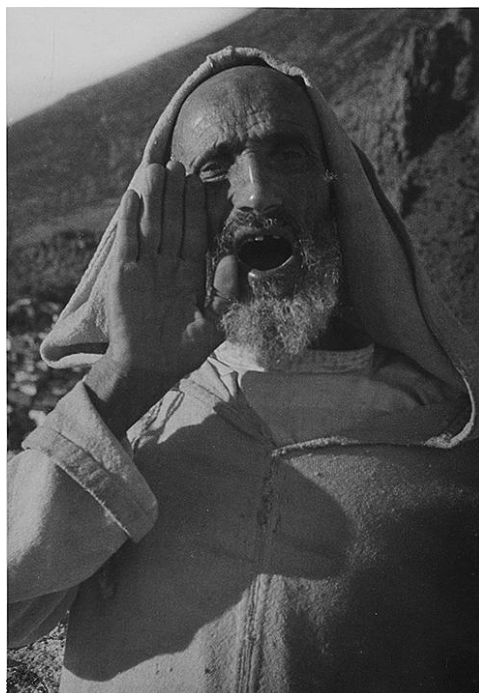
Desde el Islán oficial y ortodoxo la propaganda religiosa es contemplada como una vía por la que se pueden ser introducidos, de forma oculta y larvada, planteamientos políticos que representen un peligro de desafección al Sultán. No olvidemos que en el contexto global marroquí, el Sultán es el jefe espiritual defensor de la ortodoxia religiosa musulmana y guardián de su doctrina y de su seguimiento, que se produce en las mezquitas. Si la ortodoxia se administra en las mezquitas y estas están bajo el control del Sultán, ¿a qué propaganda religiosa se refieren los Interventores cuando la incluyen como potencial amenaza al sistema? Naturalmente a aquella que se difunde por las vías descontroladas de ese Islán paralelo que representa la actividad religiosa del morabismo y de las cofradías. Será en esta área donde el Interventor encontrará el mayor rechazo por parte de las autoridades de la cabila, cuando pretenda conocer o ir más allá de la observación y vigilancia de lo evidente.

²⁹⁶ AGA, 81/12693.105.18, "El Islam en Marruecos", memoria-lectura de la Academia de Interventores, p.3.

III.2. PRÁCTICA.

«Cuando un cierto número de cosas sagradas sostiene entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad, pero que no forma parte de ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión»²⁹⁷.

Muchos son los trabajos sobre la Religión del Protectorado que hemos encontrado en el AGA a pesar de que, como ya adelantamos en la Introducción de esta tesis, los fondos que acoge no representan más allá del 3/4 % de lo que en su momento, debieron contener las estanterías de las diversas oficinas y Academia de Interventores. En 1949 era profesor de la Academia el Comandante Beneitez , uno de los Interventores más preclaros del conjunto de oficiales que desfiló por los cuadros de la DIA. De su trabajo “La Religión en Zona Española”²⁹⁸ que configura el segundo cuaderno de la materia escolar “Sociología marroquí”, y de otros que significaremos en su caso, tomamos algunas de las ideas y conceptos generales sobre el Islam que expondremos a continuación. Nada más apropiado para conocer el enfoque académico vigente sobre los conceptos religiosos básicos.



El Islán Oficial.La religión oficial de Marruecos es la islámica o mahometana (como en algunos lugares es referenciada de forma coloquial) que consiste en la creencia en un Dios Único y en la misión del Profeta Mahoma como intermediario entre Al-lah y los hombres. Islán es renunciamiento. Musulmán o islamizado es el individuo que atestigua su religión con el acto de fe que lleva a cabo pronunciando, con verdadera convicción, la frase siguiente: «*axhadu inna la ilaha il-lá Al-lah ua*

²⁹⁷ Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal, Madrid, 1982, p. 36.

²⁹⁸ AGA, 81/12753.285 “La Religión en Zona Española” cuaderno académico realizado por el Comandante Beneitez Cantero (1949).

Muhhammadan rasul Al-lah», o dicho en castellano «doy fe de que no hay más dios que Dios y que Mohammed es el enviado de Dios».

Islamismo, pues, es la religión inspirada por Al-lah a Mohammed (alabado o exaltado), Ahmed (glorioso), Mustfá (elegido), Mahhmud (glorificado) y también Abulkásem (padre de Kásen, que murió muy joven), con todos estos nombres se conoce a la persona que nosotros denominados Mahoma. Esta religión se fundamenta en cinco pilares o *arcan al Islam el jámsa*:

- Rezo. Cinco rezos diarias principales que deben llevarse a cabo en momentos determinados: *sebahh*, *dohor*, *aásar*, *magrib* y *aaxá*. Suelen marcar las horas de las comidas y del trabajo de los musulmanes.
- Limosna. Es obligación de todo buen musulmán socorrer con la limosna, en cualquier momento, al necesitado y en modo específico en algunas solemnidades religiosas y durante *al aaxór*, diezmo que debe entregarse el día 10 de *mohhartram* o primer mes del año religioso musulmán.
- Profesión de fe. Con la frase ritual y con las alabanzas a Dios que contiene la primera *sura* del Corán (también Koran).
- Ayuno. Durante el mes de Ramadán, y en otras ocasiones coincidentes con fiestas religiosas determinadas.
- Peregrinación a la Meca. Es la visita a los Santos Lugares, anhelo de realización de todo buen musulmán. Se denomina *hhadyy*.

Respecto al Profeta, Mahoma nació el día 12 de *rábíaa el auálu*²⁹⁹ del año 571, su padre murió antes de que naciera y fue recogido por su abuelo. A los cuatro años de edad fue visitado por los arcángeles Miguel y Gabriel que le realizaron una intervención a corazón abierto retirándole un coágulo de sangre negra que tenía en el corazón. A los ocho años fue recogido por su tío Abú Taleb que lo educó. A los veinticinco se casó con Jadiya Bent Juiled. A los treinta asistió a la reconstrucción de la Caaba, ayudando a colocar la piedra negra y a los cuarenta años recibió de Al-lah el Corán, la Ciencia, la categoría de Profeta. Siete años después subiría al cielo a lomos de su yegua Al Borac. En el seno del Islán es conocido por todas las denominaciones que hemos adelantado arriba.

²⁹⁹ Tercer mes del año musulmán.

Respecto al Corán, es el código universal y la enciclopedia sagrada que contiene todo lo que un buen musulmán debe saber. Es la directa palabra de Dios revelada y transmitida a Mahoma por medio del arcángel Gabriel. Es fuente del derecho musulmán, código de toda regla de conducta y norma de todo principio moral. Corán quiere decir lectura y recitación, entre otros recibe los siguientes epítetos: *Um el quitab*, o libro por excelencia; *Quitabul-Lah*, o libro de Dios; *Et tenzil*, o descendido desde lo alto; *El Forkan*, o distinción entre lo lícito y lo ilícito; *Quelmat Al-lah*, o palabras de Dios; *El Mosjaf*, o Volumen.

Contiene la historia del pasado, las leyes del presente y las predicciones del porvenir. Es el núcleo medular del Islam, que algunos han definido como «la palabra de Dios hecha libro», Transmitido en árabe, está escrito en árabe y en árabe debe ser recitado. Recitar los versos de sus *suras* (capítulos) es el medio de acercarse a Dios. Contiene reglas de obligado cumplimiento de acuerdo con las cuales ha de transcurrir la vida diaria del creyente y a las que éste debe ajustar sus relaciones y su comportamiento con el resto de la *umma*. Algunos estudiosos concluyen que fue revelado a Mahoma entre los años 610 y 632 lo que nos llevaría a una fecha posterior de sus cuarenta años, tal y como se enseñaba en la Al, coincidiendo estas fechas con las correspondientes a cuando se encontraba primero en la Meca y después en Medina. Sin embargo, habrían de pasar algunos años antes de que estas revelaciones divinas fueran debidamente recopiladas para tomar la forma con la que nos ha llegado. La recopilación tuvo lugar gracias a la iniciativa del tercer califa, Uthman (644-656).

Tiene dos partes: Dogmas (que hay que creer) y Preceptos (que hay que practicar). Los Dogmas principales son cinco: unidad de Dios, existencia de los ángeles, misión de los Profetas, predestinación y Juicio Final (con el Paraíso o *yenna* y el Infierno o *yahennam*).

Regula el matrimonio y el divorcio, el comportamiento en la viudedad, los campos en los que se dirime el interés de la vida material, los préstamos, la herencia, etc., etc. Si bien, en algunos aspectos, los mandatos y restricciones son claros y fáciles de entender en otros no lo son tanto. Por esta razón, su interpretación se lleva a cabo a la luz de la *sunna* que recoge los hechos y las palabras del profeta en tal o cual caso;

lo que prohibió explícitamente o lo que permitió tácitamente, todo lo cual viene recopilado en la *hadith*. De esta manera, Corán y *sunna* configuran la base del comportamiento del creyente, en tanto individuo pero también de todos ellos en tanto sociedad, en todas las facetas de sus relaciones mutuas y cruzadas.

Habida cuenta la obligatoria obediencia ciega e incuestionada que el creyente ha de prestar a las regulaciones del Corán y de la *sunna*, y la dificultad que encerraba una correcta y única interpretación de los mismos, en los primeros tiempos surgieron especialistas en la explicación de sus significados y de la intención contenida en las palabras divinas, los cuales crearon escuelas dentro de la población islámica ortodoxa. De todos ellos, que fueron muchos, cuatro han sobrevivido hasta los tiempos modernos y los cuatro son igualmente válidos pues, las diferencias entre los mismos, no atacan al dogma común que se reduce a los cinco deberes antes expuestos.

Uno de estos intérpretes especialistas, fue el iraquí Abu Hanifa (muerto en 767 en Bagdad) que creó la escuela *hanifi* que es seguida principalmente en India y Turquía. En esta escuela, la razón y la lógica ocupan un lugar más importante que en otras. En la ciudad de Medina, donde al parecer mantuvo contacto con los últimos supervivientes compañeros del profeta, Malik ibn Abbas (muerto en 795) creó su escuela de interpretación cuyas bases recoge su obra *Muwatta*. Los seguidores de Malik se extienden principalmente por África y a esta corriente interpretativa pertenece el Islán marroquí, son los *malequitas*. El moderado Al Shafi (muerto en 820), enseñó en Iraq y posteriormente en Egipto, esta escuela de interpretación reconoce un papel principal en las aportaciones aclaratorias de la *sunna*. Discípulo de este último, Ahmad ibn Haubal (muerto en 855) nació en Bagdad, los modernos *wahabís* de Arabia Saudí siguen esta escuela interpretativa que da una importancia fundamental al Corán como texto increado³⁰⁰. El Cpt. Muñoz, Interventor de BENI GORFET, en su ensayo-memoria etnográfica sobre las características principales de la religión en la sociedad del Protectorado, incorpora las denominaciones a las distintas corrientes interpretativas de los creyentes ortodoxos, tal y como se conocen en el Protectorado las cuatro

³⁰⁰ Ibn Warraq, op. cit. pp. 155-156.

escuelas o ritos: *malequita*, *chafaita* (Shafi), *hambolita* (ibn Haubal) y *kanafita* (Hanifa)³⁰¹.

Corán y *sunna*, constituyen los pilares fundamentales de la *sharia*³⁰² y son las primeras piedras de toque de la religión musulmana pero, cuando las diversas escuelas interpretativas pretendieron introducir innovaciones interesadas para justificar desviaciones, los eruditos doctores de la ley convinieron en establecer dos restricciones adicionales para dar validez a la interpretación, que fueron: la *Ijma* y el *quiyas*. En el capítulo VI volveremos sobre estos conceptos cuando tratemos el derecho musulmán y la *sharia*.



La religión en el Protectorado, con todo lo que implica en el comportamiento social, individual y colectivo, la podríamos analizar bajo una perspectiva que solamente contemplara la práctica y el seguimiento del Islam oficial. Desde este enfoque, sin duda limitado, encontraríamos distintas manifestaciones: un extremo de las mismas podría estar representado por un entorno de profunda ignorancia, donde la presencia del Islán estaría limitada a lo que es una mera profesión de fe sin gran capacidad para distinguir lo prohibido de lo lícito en el marco de los preceptos religiosos; el otro extremo podría estar definido por un entorno en el que el conocimiento, el seguimiento de los preceptos y el cumplimiento de la práctica religiosa en general fuera el estado natural del mismo.

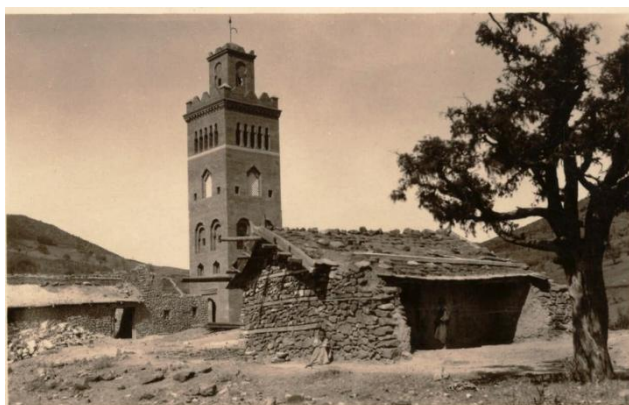
Proponiendo una concreción de orden territorial y con las reservas propias que hemos de mantener ante una visión tan general sobre la implantación de la fe musulmana, estos dos extremos comentados los podríamos situar en cabilas de la zona de Kert tales como BENI BUIAHI y METALSA o en la zona occidental del Lucus en las cabilas representativas de la misma tales como JOLOT y BENI AROS. En las primeras se

³⁰¹ AGA, 81/12715.2.15 "Sucintas ideas y características fundamentales de la religión de nuestros protegidos". Capitán Casimiro Muñoz Andrés.

³⁰² *Sharia* es la ley musulmana.

dan unas circunstancias de ruralismo profundo, ignorancia, atraso, nomadismo, fanatismo etc., mientras las que podríamos encontrar en las segundas serían diferentes debido a un mayor nivel de urbanismo, escolarización, contacto con la cultura europea, sedentarismo rural o urbanita. Pero este planteamiento de extremos dejaría fuera a la verdadera realidad de la mayor parte de la sociedad.

El lugar donde se concreta la mayor parte de la práctica ortodoxa y convencional es la mezquita. El musulmán, aunque su relación con Dios es directa y puede tener lugar en cualquier momento y en cualquier lugar (de hecho, los rezos rituales se realizan allí donde la circunstancia sorprende al creyente), prefiere hacer la oración de modo colectivo y para ello los creyentes se reúnen en la *masyd* o *yámaa*, lugar de prosternación, la mezquita. Pero la mezquita es mucho más que un lugar de reunión para llevar a cabo los rezos en comunidad. Debido a las especiales características que



la religión presenta en los países musulmanes, y a la forma en cómo impregna todos los aspectos de la vida individual y social de la comunidad, la mezquita es al mismo tiempo lugar de relación social desde donde se ejerce la solidaridad y donde se encuentra el foco del que emanan las directivas de acción y

comportamiento, a cuyo amparo se dirimen conflictos no especialmente judiciales. El conocimiento del papel que desempeña la mezquita en la sociedad del Protectorado fue asunto que motivó estudios y ensayos, todos ellos de contenido etnográfico³⁰³.

Una mezquita suele tener una distribución tal que pueda disponer de: un patio; una fuente para hacer la abluciones o *udú*; un local cubierto en el cual está el *mihrab* especie de hornacina que indica la dirección a la *kibla*, esto es, hacia la Meca; a su derecha el *mimbar* que es un púlpito con un tramo de escalera. Las hay que tienen minarete cosa que sucede más a menudo en las ciudades y en pocas ocasiones en el campo; esta torre se adorna izando en ella una pequeña bandera para avisar las horas de rezo, que es blanca en los días ordinarios mientras los viernes es azul hasta después

³⁰³ AGA, 81/1269.114.32“La Mezquita” ensayo académico.

de rezada la oración de mediodía *ed dohor*. Desde el minarete o *sómaa*, el almuédano o *mudden* o *meussin* llama a los fieles a la oración *es selá*.

Como todas las religiones, el pueblo musulmán tiene determinados días del calendario en los que lleva a cabo celebraciones de contenido religioso: las Pascuas *aaid* para cuya celebración recomienda la *sunna* que los creyentes se presenten lavados, afeitados, con las uñas cortadas, con elegantes vestidos perfumados, que se hagan comidas extraordinarias, etc. Los antiguos santos recomendaron que las pascuas durasen siete días para que hubiera tiempo de acercarse a Dios y rezar, de hacer buenas obras y asistir a los rezos que han de celebrarse en la *mesal-la*, espacio al aire libre al que se va por un camino y se retorna por otro distinto³⁰⁴.

Los rezos comienzan cuando el Sol se ha levantado sobre el horizonte la altura de un codo, han de hacerse dos *rekaat* (genuflexiones) y el *Imán el Kadí* hará el *jotba* o sermón que versará sobre la solemnidad del día y sobre la religión. Terminado el *jotba*, los fieles se saludan entre sí y hacen el *mugafara* o perdón mutuo de las ofensas, al terminar el rezo se hace un disparo de cañón³⁰⁵. En la *Aaid el Fitr*, que se celebra el primer día de *Chual*³⁰⁶, se festeja el final del ayuno del Ramadán que ha tenido lugar el mes anterior, en ese día, todo cabeza de familia ha de dar una limosna denominada *zaka el Fitr* y también *fetra* que consiste en un *saa*³⁰⁷ por cada una de las personas que forman la familia a su cargo, la cual *fetra* debe ser repartida a los pobres. La *fetra* debe darse de la semilla de la que se ha hecho mayor consumo durante el año por la población y si es de harina cada *saa* equivale a cuatro libras. Lo pobres tienen la obligación de dar la *fetra* que reciben una vez que se han reservado lo necesario para comer ese día.

La Pascua más importante es *Aaid el Adha* o *Aid el Quebir* (Pascua del sacrificio o Pascua grande) que se celebra el 10 de *Hiyya*³⁰⁸. Es fiesta que dura tres días en la que

³⁰⁴ AGA, 81/12693.105.18, p.13. "El Islán en Marruecos" ensayo académico.

³⁰⁵ AGA, 81/12753.285 "La Religión en la zona española" cuaderno académico del Comandante Beneitez Cantero, pp.2-8.

³⁰⁶ *Chual* es el décimo mes del calendario musulmán.

³⁰⁷ *Saa* es lo mismo una vasija que una medida de capacidad que consta de cuatro *almudes de nebí* correspondientes a cuatro puñados tomados con ambas manos juntas.

³⁰⁸ *Hiyya* es el duodécimo mes del calendario musulmán.

todo musulmán tiene la obligación de sacrificar una res, mujeres y niños y familiares pueden ampararse de ella según las circunstancias. El hombre puede hacerlo por sí mismo y por toda su familia quedando, así, sus componentes cumplidos en el precepto. El padre tiene la obligación de hacerlo por sus hijos hasta la edad del *bulug* (pubertad y mayoría de edad que para los efectos de la *cheraa* es a los dieciocho años) y por sus hijas hasta que estas contraigan matrimonio. La *sunna* no exime de la obligación a los huérfanos, que debe ser cumplida por sus tutores con cargo a los bienes que administren por razón de la tutoría. El sacrificio no debe perjudicar al patrimonio de forma que afecte a las necesidades indispensables.

Aunque pueden ser sacrificados distintos animales, éste ha de ser siempre macho y si es posible entero, el preferido de todos es el borrego y si éste tiene las patas y el costado y la cabeza negros, con el resto blanco, porque así fue el cordero que Dios envió a Abraham cuando iba a sacrificar a su hijo Isaac, entonces es perfecto. La hora del sacrificio es el *dehá*, después de los rezos y el *jotba*. Es *sunna muaccada* el guardar ayuno desde la noche anterior hasta después de hecho el sacrificio del cordero y terminarlo comiendo del hígado de la res. Todo el proceso y ceremonial del sacrificio está muy ritualizado y adquiere especiales detalles característicos cuando se trata del cordero de las autoridades. Los Ol's llevaron a cabo numerosos trabajos etnográficos describiendo la forma y particularidad con que se realizaba esta ceremonia en sus respectivas cabilas y que es lo que se hacía con cada parte del animal³⁰⁹.



Hay otras fiestas religiosas entre las que destaca *El Aacher* que se celebra el día 10 de *moharrem* (también *muharram*), es un día que se considera dichoso o *mebruk*. Su verdadero nombre es *achara* (diez) porque en ese día se entrega el décimo o

³⁰⁹ AGA, 81/12693.105.18, p.15. Es costumbre llevar los cuernos a los huertos y colgarlos de los árboles como baraka para que la cosecha sea abundante.

aacher. Ese día es especial para la realización de buenas obras como: visitar las sepulturas de los santos, *ulemas* y personas ilustres; visitar a los parientes próximos y ponerse *kohol* en los ojos porque se cree que ello aumenta la vista y fortalece las pestañas. También es un día muy apropiado para dedicarlo a la higiene personal, se ayuna por el día y se hace una cena especial pues según la tradición y los libros el ayuno hace que Dios perdone los pecados del año precedente. Se compran juguetes para los niños y se hacen hogueras, se organizan comparsas de máscaras y las mujeres gozan de cierta liberalidad en su comportamiento. Dios hizo diez milagros ese día y salvó a diez profetas.

También es fiesta importante *el Mulud* en que se conmemora el nacimiento del Profeta, se produce el día doce del mes de *Rabia el Auel*³¹⁰. Es una celebración vigente desde los primeros tiempos del Islán pero que, por causas que se ignoran no llega a Marruecos hasta el siglo VI de la era musulmana. Hay algunas costumbres asociadas a este día entre ellas es remarcable el tipo de desayuno que se hace y a la hora en que se toma: consiste en una gacha algo espesa compuesta de cebada y habas sobre la que se derrama una generosa capa de miel, se denomina *aasida* y se toma al amanecer o *feyer* pues según la tradición esa fue la hora en que nació el Profeta y esa era la comida que había preparada en la casa de su abuelo³¹¹. Es costumbre acudir por la noche a las mezquitas donde se hacen rezos del día y los *tolba* leen los *mauálid* o salmos específicos que versan sobre la vida del Profeta, en muchos lugares se suele aprovechar este día para llevar a cabo la *tahara* o circuncisión de los niños³¹². Además de estas cuatro fiestas importantes que hemos referido hay otras pascuas y fiestas objeto de cuidadosas memorias y ensayos por parte de los Ol's y todas ellas suelen contener datos de interés antropológico religioso y social.

Además de la forma convencional ortodoxa con la que se manifiesta el hecho religioso, en la zona del Protectorado al igual que en el resto de Marruecos, hay otras que adquieren un protagonismo religioso y una influencia social de la mayor significación. Paralelamente al modo tradicional que sigue el rito *malequita* y se hace visible a través de la práctica en la mezquita, hay otros presentes en esta sociedad del norte de Marruecos: uno de ellos es el que podríamos llamar el morabitisismo o

³¹⁰ Es el tercer mes del calendario musulmán.

³¹¹ AGA, 81/12693.105.18, pp. 13-19. "El Islán en Marruecos" ensayo.

³¹² AGA, 81/12753.285, p.7. "La religión en la Zona española" por V. Beneitez Cantero.

islamismo morabitico y el otro es el practicado a través de las actividades religiosas propuestas por las distintas Cofradías, Sectas o Hermandades que de cualquiera de estas formas venían siendo denominadas y que podríamos denominar islamismo místico o taifal. Eran éstas, otras maneras diferentes de sentir y practicar el Islán, presentes en todo el territorio de forma desigual pero siempre compartiendo el espacio religioso con la primeramente descrita. En unos lugares, estas opciones complementarias tendrían presencia como fuerza principal y en otros como fuerza secundaria, de manera que desde la Yebala al Kert pasando por Gomara y el Rif las dos formas estaban presentes compartiendo y repartiéndose, en mayor o menor grado, los espacios sociales y las influencias políticas derivadas del hecho religioso.

Que unos u otros tuvieran mayor o menor significación vendría a depender, en cada lugar, de múltiples y complejas circunstancias dado que mientras el Islán oficial era ofertado en un formato homogéneo para toda la región, la presencia de múltiples Cofradías de distinto carácter hacía que el Islán de base sufí que en ellasse desarrollaba fuera en cada caso diferente. Aunque en cada cabila pudieran coexistir varias Sectas o Hermandades, unas eran más preponderantes que otras marcando su presencia e imprimiendo su carácter a una parte sustancial de la respectiva sociedad cabileña.

La religión musulmana y su práctica no tienen el mismo formato en todo el territorio. En tiempos del Protectorado, los analistas de la Intervención sostienen que se pueden distinguir cuatro zonas bien diferenciadas predominando en cada una de ellas una configuración en concreto, distinta una de otra en matices o en planteamientos fundamentales. Estos tres pilares de expresión de la fe islámica actúan en el territorio como elementos peculiares sobre un fondo común, en unas partes tenue y en otras partes absolutamente sólido cuando no excluyente, se trata del Islán ortodoxo oficial. Las cuatro zonas que distinguen, son las siguientes: zona A constituida por los territorios y cabilas orientales y del Rif; zona B compuesto por las cabilas de Gomara y algunas montañosas de Yebala y de la Región Occidental; zona C que incluye a las cabilas limítrofes y cercanas a las ciudades de Tetuán, Tánger, Arcila, Larache y Alcazarquivir; por último, la zona D que sería la constituida por los núcleos urbanos de estas últimas ciudades.

Étnicamente, la zona A es posiblemente la más representativa del Protectorado pues en ella lo auténticamente bereber y autóctono es más evidente y está mejor representado. Esta zona se ha mantenido más al abrigo de influencias culturales y religiosas tanto de origen árabe como de origen occidental europeo. Del Islán solo practican el ayuno del Ramadán y recitan algún versículo del Corán cuyo significado la mayoría no comprende.

La zona B se encuentra en la región central occidental, con la Gomara y las cabilas montañosas de Yebala de Lucus. A diferencia de la zona A, donde no existían centros urbanos organizados como tales y donde los que fueron apareciendo lo hicieron bajo la iniciativa de la

Administración española, prácticamente *ex novo*, en esta zona hay presentes algunos pequeños poblados que crecerán y se consolidarán a la sombra del Protectorado. En la zona hay dos centros religiosos importantes: Chauen y BENI AROS³¹³; el primero



toma su importancia de ser el centro principal de acogida de árabes procedentes de Andalucía y el segundo por ser el lugar de procedencia del *cherif* más venerado del territorio, lugar de peregrinación a donde acuden desde todas partes de Marruecos y tenido como alternativa para aquellos fieles que no pueden llevar a cabo su peregrinación a la Meca.

Los naturales de esta zona, especialmente los más próximos a estos centros muestran un nivel cultural religiosa más alto, están más islamizados y arabizados como consecuencia de una mayor presencia de escuelas coránicas y una menor dispersión sobre el territorio que las hace más eficaces. Más próximas intelectualmente a Fez, estas escuelas disponen de cultos *alfaquíes* que imparten enseñanza en las mismas. Toman una mayor conciencia de sus creencias religiosas y muestran un mayor compromiso con las mismas en defensa de las doctrinas del Profeta. En consecuencia, y de acuerdo con la perspectiva con la que son vistos por los Interventores, resultan más fanáticos y presentan facetas personales de justificación religiosa más combativas.

³¹³ En BENI AROS, la *zauia* de Tazrut y el santuario de Sidi Abd Es Salaam, en otros lugares Muley Abdesalam.

En la zona C tienen otro concepto de la religión, un mayor contacto con la cultura religiosa de las ciudades, sus cruces de parentesco y costumbres les hace más arabizados. No sienten la religión como una obligación imperiosa ni les obsesiona tanto como a los pertenecientes a la zona B; son más acomodaticios en el aspecto religioso y social.

La zona D está constituida por las ciudades importantes que hemos nombrado, todas ellas situadas en el extremo occidental de la parte norte del Imperio marroquí, cerca o en la costa atlántica. En esta zona abundan las mezquitas y se sigue un Islam religiosamente ortodoxo influido por las expresiones culturales heredadas de los árabes andaluces que buscaron refugio y acomodo en estas ciudades, una vez que fueron expulsados de la Península. Observan el culto con puntualidad y rigor, cinco veces al día, después de las abluciones preceptivas y hacen la peregrinación a la Meca siempre que les es posible. Siguen con veneración los mandatos de la religión y ven con disgusto las prácticas religiosas de raíz preislámica que todavía se mantienen en las otras zonas que hemos comentado³¹⁴.

Con respecto al complejo *Majzen*, se presentan contradicciones importantes pues en un estado islámico que se proclama escriturista, la figura del Sultán y el papel religioso que representa no deja de ser antropólatra. El Sultán es un jerife y de ello deriva y exige el derecho moral de la autoridad que ejerce como Emir de los Creyentes. Es poseedor de una *baraka* tanto hereditaria como personal que se le ha adherido pero que también impregna a algunos elementos próximos a él, el *Majzen*.

El islamismo oficial marroquí de rito *malequita* y de cierta influencia chiita – dicho esto con las reservas oportunas que no son al caso explicar³¹⁵ – tiene, en principio, un oponente frontal en el *sunnismo* y especialmente en el *wahabismo* y en el *salafismo* que rechazan como heterodoxos las formas con las que el Islán se expresa en el reino de Marruecos. El *wahabismo*³¹⁶ es un movimiento religioso puritano legalista impregnado de un rigorismo escriturista extremo y partidario acérrimo de la expansión

³¹⁴AGA, 81/12693.105.18, p. 11.

³¹⁵ Durante una comida a la que había invitado al profesor Serafín Fanjul, le sugerí la posibilidad de que se diera en el Islán marroquí un reflejo que pudiera evocar alguna sombra de contenido chií. El rechazo fue tan contundente y radical y dogmático que me sorprendió al parecerme demasiado ajustado a una taxonomía de cuadro sinóptico. Evidentemente, no me entendió.

³¹⁶ De Muhammad ibn Abd Al Wahhab, reformador religioso del siglo XVIII.

del Islán a toda costa, en la actualidad es la corriente de pensamiento y acción en vigor en Arabia Saudí que lo promociona allí donde puede hacerlo con los inmensos fondos de que dispone. Para los *wahhabiis* el sufismo es el veneno que corrompe la verdadera religión musulmana y todas las expresiones contenidas en la práctica *morabítica* y mística del Islán marroquí son condenables. El *salafismo*³¹⁷, es un movimiento religioso que reivindica la pureza del comportamiento personal siguiendo los pasos y el ejemplo de Mahoma y los cuatro primeros califas, aunque los orígenes del *salafismo* se sitúan en el siglo XIII, se le da por fundado por Yamal Al Din Al Afgani en el siglo XIX alimentado por el impulso de las enseñanzas de Abdal Wahhab³¹⁸, volveremos sobre esto en VI.2.

El escriturismo podríamos definirlo como una influencia real y contrastable del Islán erudito, legalista y doctrinal y lo que en principio no sería más que una reconversión hacia formas originales del mismo, se hace intervencionista cuando es promovido por el *wahabismo* y el *salafismo*, dadas las facetas dinámicas y agresivas con las que estos movimientos se comportan. La primera justificación de que solamente iba dirigido contra las manifestaciones heréticas del morabismo y del misticismo encubre su fin real y último, que no es otro que el desmontaje del Islán jerifiano instalado. Así es apreciado por la DAI que valora el peligro que representa este purismo radical e intransigente para el equilibrio social religioso del reino, dedicando a esta amenaza el interés que considera apropiado y que da lugar a trabajos académicos sobre las influencias de estos movimientos.

En los últimos años del siglo XIX aparece en Marruecos un movimiento tendente a la recuperación del Islam del Libro. Un purismo radical que pretendió encontrar en la estricta e intransigente interpretación de la Escritura la recuperación del puro e incorrupto Islam del Profeta y de los califas denominados como “los bien guiados”. En 1870 un bereber marroquí, a la vuelta de sus estudios en leyes realizados en la universidad El Azar de El Cairo, con el bagaje adquirido sobre las últimas corrientes del escriturismo reformista *salafista*, ocupa una plaza en la universidad mezquita de Qarawiyyin en Fez y en el Consejo Real de Eruditos, apoya los aspectos interpretativos más estrictos y promueve una cruzada contra el sufismo en todas sus manifestaciones.

³¹⁷ Para algunos estudiosos, originalmente de Ibn Taimiya, jurista radical del siglo XIII.

³¹⁸ AGA, 81/12699.2.3 “Uahabismo y Salafiah en el norte de Marruecos” ensayo académico.

Es con éste con quien se inicia el movimiento *salafí* marroquí, aunque inicialmente quede restringido a círculos muy limitados.

Desde 1900 a 1920 los enfrentamientos entre este movimiento *salafí* y el morabismo acabaron con el triunfo rotundo del primero. Como consecuencia de todo esto, el escriturismo oficialista y ortodoxo se pudo extender por el territorio marroquí de la mano de nuevas escuelas religiosas que se construyeron y se pusieron a disposición de una legión de *talebs*³¹⁹ instruidos en las mezquitas de Fez, Marrakech y Rabat. En la zona norte fue la de Tetuán la que suministró mayor cantidad de talibanes. Allah el Fasi es la personalidad más significativa del momento³²⁰. El resultado de esta situación en el Rif bereber, fue una pervivencia fortalecida del morabismo, mientras que el sufismo y el papel de las hermandades y cofradías, en estas circunstancias, recurrieron a fortalecer el carácter secretista y esotérico de su actividad.

Fue una especie de retorno al Corán en una tensa combinación de fundamentalismo radical y modernismo enérgico³²¹, una práctica que se opuso fuertemente a la otra corriente de vivir el Islán que daba más importancia al seguimiento del fervor despertado por los santos y el morabismo, en cuyo seno se pudieron desarrollar las hermandades y las cofradías que tanta importancia tendrían en el desenvolvimiento social del Protectorado. La influencia de las mismas como ámbito cerrado de asentamiento y pervivencia y transmisión de ideas y sentimientos religiosos y políticos, tuvo tanta importancia y despertó tanto interés en las autoridades militares españolas que siempre manifestaron la conveniencia de que fueran penetradas por sus agentes para ir por delante en las intencionalidades de todo tipo y en los negocios que, en cada momento, se estaban poniendo en marcha dentro de las mismas.

Si bien en el contenido de los Cuestionarios y Memorias de Kabila, las referencias a esta situación y su evolución fueron pocas, en la DAI de la que dependía la actividad y formación de los Interventores Militares, el interés por el asunto fue prioritario de

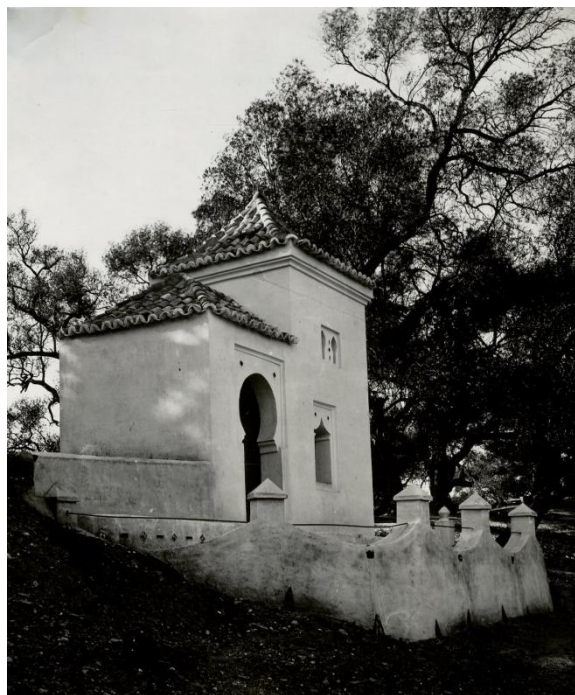
³¹⁹ Estudiante religioso de mediana instrucción.

³²⁰ Geertz, op. cit., pp. 94-95.

³²¹ Geertz, Clifford. *Observando el Islam*. Paidós, Barcelona, 1994, pp. 92 y siguientes.

forma que tanto en el desarrollo de su actividad como en los cursos de formación, se dedicó especial atención a este estado de cosas mediante la elaboración de informes, trabajos y ensayos específicos sobre el asunto. En el lugar apropiado haremos mención analítica de aquellos que han sido motivo de nuestro estudio en los fondos investigados del AGA.

El Islán Morabítico. El Islán solo contempla la relación directa del creyente con Dios y no admite la necesidad de intermediarios que faciliten y vehiculen esta función primordial. Es por ello que no existen, en la ortodoxia de su seno, instituciones que canalicen y regulen las manifestaciones de culto y los rezos preceptivos, no existen sacerdotes. Sin embargo, una desviación del Islán estricto, el sufismo, sí contempla la preceptiva presencia de un maestro que dirija al *murid*³²², que lo instruya a lo largo del sendero que es su camino de formación, que guíe su alma a través de las tradiciones místicas. La creciente influencia de estos maestros sobre sus pupilos se convirtió en una de las causas principales del rechazo que sufrieron por parte de los seguidores de la *sunna*, del Islam “oficial”.



Al comienzo de su propagación, en las distintas tribus bereberes marroquíes, los predicadores pretendieron destruir todo aquello que era incompatible con la ortodoxia de la religión pero, al comprobar que en una buena parte del territorio—especialmente aquella donde se había concentrado la población bereber que había huido del llano a las montañas— era totalmente imposible erradicar las viejas creencias religiosas de raíz animista y naturista³²³, procedieron a superar el obstáculo que presentaban aquellas creencias preislámicas gestionándolas de forma apropiada para asumirlas e integrarlas

³²² *Murid* es el neófito que busca la iniciación, también *murit*.

³²³ Lo veremos con detalle en el Capítulo IV.

en un formato de práctica religiosa muy sui géneris y en muchos aspectos en franca contradicción con la ortodoxia coránica.

En este modelo de islamismo de corte sincrético, así aceptado por los propios propagandistas de la fe y no sin cierta reserva y disimulado rechazo, hubo que encontrar un acomodo para los ritos y costumbres preislámicas todavía vivos. En algunas tribus existían lugares que eran o habían sido objeto de culto naturista y animista, algunos de los cuales se convirtieron en refugios en los que un santo del Islam recibió culto a partir de entonces. En un contexto de estas características, se hizo poco o ningún esfuerzo en la enseñanza y en la imposición de la lengua religiosa del Corán y se tuvo que aceptar el desarrollo de la actividad religiosa en lengua *amazigh* (bereber), transigencia que vulneraba frontalmente el primer mandato de la expansión del Islán que obligaba a que, éste, debía ser transmitido y adoctrinado en la lengua sagrada en la que Dios lo había comunicado al Profeta, el árabe.

Sin duda, fue muy grande la capacidad de estos primeros “misioneros” para hacerse con el protagonismo de una nueva iniciativa religiosa pero el sacrificio que tuvieron que realizar cediendo a la hora de implantar la ortodoxia y el uso del árabe como única lengua vehicular para la transmisión y práctica del islamismo, tuvo una importancia contraria y mayor³²⁴. Los primeros predicadores buscaron y consiguieron, en buena parte, disfrazar los antiguos ritos ancestrales y convertir los lugares de sus cultos inicialmente de base naturista y animista en refugio de una nueva realidad religiosa.

En esos lugares fueron construidas pequeñas edificaciones o *ribats*, unos con más carácter que otros pero todos impulsados por la misma fuerza creadora. Desde ellos, se procedió a extender la enseñanza de doctrinas filosóficas acordes con el modelo que había resultado como consecuencia de esta peculiar forma de islamización. El *ribat*, en una forma u otra, fue un fenómeno presente en el territorio a partir de los primeros tiempos de la islamización, después languidecieron para tomar un impulso a finales del siglo XV. Muchos maestros alcanzaron gran reconocimiento y veneración por sus dotes

³²⁴ AGA, 81/12693.105.18, pp. 4 y s. “El Islán en Marruecos”, ensayo.

taumatúrgicas de modo que, a su muerte, el *ribat* se convertía en tumba del santo y centro de peregrinación en busca de sus milagros.

Había aparecido una figura que intermediaba en la relación del creyente con Dios y sobre su recuerdo se iba depositando una devoción religiosa acumulativa, de carácter personal, fruto de la traslación de otras devociones preexistentes. El *ethos* cultural de un pueblo configura la imagen que transmite la práctica de su religión y, en el morabismo, éste se presenta como el conjunto de todas las energías telúricas heredadas y finalmente focalizadas y proyectadas hacia la realidad circundante a través de la persona individual del maestro predicador.

En toda la comunidad bereber del Protectorado, lo que más impresiona de los santos y lo que más contribuye al prestigio del que gozan es el ascetismo que muestran y el espíritu de entrega personal que ponen en acción, consagrando su vida por entero a la unión con Dios. Esta admiración que el pueblo profesa en vida al hombre venerable se traduce, una vez fallecido, en una devoción cultual en honor a su memoria. Los santos son conocidos por el nombre de *merabtín* o morabitos, su culto por morabismo; su singular es *marbut*, también marabú de ahí que la epistemología francesa tenga generalizado el uso de la palabra *maraboutisme*. Procede este concepto del verbo *rábata* que significa atar por lo que la traducción literal sería “atado o ligado al culto divino”³²⁵.

El morabito es esa persona considerada especialmente santa, siempre en un entorno religioso de base sufí. Hagamos un inciso que nos ayude a situar el sufismo como soporte del morabismo, para entender el lugar que aquél ocupa en la generación de las situaciones religiosas que se producen. El



sufismo, como corriente religiosa, tiene existencia desde prácticamente los primeros

³²⁵ AGA, 81/12753.285 pp. 8-9. “La religión en la Zona española”.

tiempos del Islán cuando algunos fieles preconizaron y practicaron la devoción ascética. En la primera mitad del siglo VIII surgió un frente de rechazo a cierta profanidad que se había instalado con fuerza, en esta dirección de comportamiento se significó especialmente Hasan al Basri (728). Los componentes de este primer grupo de creyentes son considerados como protosufíes. Posteriormente, en el propio siglo VIII y en el IX se moldearon los comienzos del sufismo, pero será en el siglo X cuando se redacten las primeras obras en árabe conteniendo las recomendaciones y preceptos que conforman los ideales y las reglas del sufismo³²⁶.

En la medida en que los *ribat* proliferaban se constituían en focos de expansión para los adeptos que habían recibido instrucción previa en los mismos. Estos se diseminaban por el territorio procediendo a crear nuevos asentamientos incipientes que daban lugar a nuevos centros de culto. Los Ol's constataron que, para el indígena, el santo era mucho más que una imagen de veneración religiosa al uso de lo habitual en el catolicismo. El santo era el maestro, lo sobrenatural, el poder oculto, el vencedor de genios y diablos, el curador de enfermedades, el refugio de los pobres, el defensor de su vida y la panacea de todos sus males³²⁷. En consecuencia, todos aquellos estudios, memorias y ensayos que llevaron a cabo sobre esta problemática encierran, dentro de sí, valores etnográficos de indudable interés.

A la muerte del santo, el edificio que lo había acogido o *ribat*, se convertía en su tumba. Acreditado por la vida ejemplar de su morador y por sus milagros, el edificio tomaba el carácter de santificado mausoleo y se convertía en foco de peregrinación y romería, ahora por razón de la presencia de su *tuba*³²⁸, un culto a los muertos lejos de la práctica religiosa ortodoxa islámica. Con esto una causa sustituía a la otra, o tal vez la reforzaba, de modo que los *ribats* se convirtieron en lugares de máximo respeto y veneración, en los cuales, buscaron y encontraron perenne morada los descendientes y los discípulos del santo.

³²⁶ Schimmel, Annemarie. *Introducción al sufismo*, Kairós, Barcelona, 2007, pp. 18-27.

³²⁷ AGA, 81/12693.105.18. "El Islán en Marruecos".

³²⁸ AGA, 81/12693.114.22 Nota sobre las *tubas* y el culto a los muertos en *sadat*, *salihhin* y *merabtin*.

Pretendían, estos continuadores de la labor más que religiosa del santo, casi siempre con éxito, dar continuidad a la presencia de aquél y aprovechar su impulso, amparados en su *baraka* personal que daban por heredada, para crear una vinculación. En este sentido, los *murabitin* se apoderan del pensamiento del indígena construyendo una estructura de dependencia que absorbe su inquietud espiritual y pone en marcha una praxis religiosa en perfecta sintonía con las características particulares de la población rural del territorio.

La vinculación de que hablamos toma cuerpo alrededor y por medio de la *baraka* que además de bendición tiene otros significados implícitos que el creyente reconoce y de acuerdo con los cuales se comporta, en la esperanza de recibir la recompensa del beneficio espiritual que emana de ella misma. No se trata de una fuerza parafísica como podría ser una especie de magnetismo que atrae y dispone favorablemente hacia el portador de esa fuerza oculta. La *baraka* es fuerza de carácter y de intensidad moral pero es sobre todo, la capacidad de provocar situaciones extraordinarias de difícil explicación y con aspectos que pueden asociarse con lo sobrenatural, lo milagroso.

El creyente que peregrina al morabito, para recibir la bendición, espera una transmisión de la fuerza espiritual del monje. Los morabitos tienen *baraka* en mayor o menor grado y con distintos matices respecto a los elementos que la constituyen o sobre los cuales se proyecta, de manera que los resultados prodigiosos esperados de uno o de otro, no son siempre los mismos. A la *baraka*, al hecho de tener *baraka*, el santo llega por dos caminos distintos: bien por el que él mismo se construye con el material de sus buenas obras, de su extraordinaria y reconocida calidad humana y de su religiosidad de hombre santo; o bien a través de la herencia genealógica.

Los fieles visitan el santuario en demanda de los favores del santo y lo hacen en cualquier época de año, cuando sienten necesidad de hacerlo. Anualmente se celebran romerías cargadas de intencionalidad ritualista, son las *aamarat* y *lammat* que cuando tienen carácter de celebración patronal toman el nombre de *máusim*, también *mussem*. Suelen ser fiestas importantes en las que una multitud acude desde muchos lugares, a veces verdaderamente lejanos, movidos por un mayor o menor fervor en función de la fama que haya alcanzado el santo correspondiente. En las visitas

personales el creyente que viene a solicitar el favor del santo hace su sacrificio en la puerta del santuario y entrega al *mokaddem*, una *sádaka* o presente generalmente de carácter monetario.



Cuando los fieles hacen su visita al morabito, se acercan hasta su *tuba*; circundan las rejas que rodean el santuario; se llegan al árbol especial que crece cerca del mismo, diferenciado en el bosque y del que penden: prendas, cintas y trapos alargados, también algún extraño objeto que ha sido colgado del mismo a modo de exvoto en súplica de un favor personal (antes dirigido a las fuerzas telúricas que señoreaban el emplazamiento y ahora a la memoria del santo que ha tomado su lugar y su fuerza); cogerán un poco de tierra que han de meter en saquitos colgantes con función de amuleto escapulario; beberán agua santa de la fuentecilla; harán sus oraciones y, los fanáticos pertenecientes a alguna cofradía determinada, ejecutarán sus danzas religiosas³²⁹.

Como hemos dicho, en cada rincón del territorio se celebra la fiesta particular del lugar con el respectivo *mussem*, que conmemora el día dedicado al santo local o comarcal que se tiene como patrono. El fuerte de la fiesta lo constituye la romería que se organiza con este motivo, la cual tiene una primera fase procesal constituida por la

³²⁹ AGA, 81/12753.285 p.11. "La religión en la Zona española".

marcha comunal que sigue un itinerario ritual para culminar en la tumba del santo, donde se celebra una importante ceremonia. Normalmente esta celebración es anual y el día significativo suele ser, en la mayoría de los casos, el de su fallecimiento pero no tiene que ser siempre así; a veces coincide con un suceso destacado o con un período destacable como sucede con la época de cosecha. El hecho de que la celebración tenga influencia comarcal, es una circunstancia que se aprovecha para establecer o renovar relaciones entre habitantes de distintos y alejados poblados los cuales, de otra manera, no suelen encontrarse durante períodos prolongados de tiempo.

El culto a los santos, aun a pesar de ir en contra de lo que propugna el monoteísmo del Islán más riguroso y a pesar de las frecuentes reacciones contrarias procedentes de los sectores que sienten la religión del modo más puro, está sólidamente asentado en la cultura religiosa del pueblo bereber porque responde a una necesidad del mismo. Es consecuencia de la persistencia de creencias y cultos preislámicos, como queda dicho, cosa que finalmente el sector religioso oficialista acabará admitiendo y justificando apoyándose en el argumento: «Al-lah es tan grande, tan poderoso, está tan lejos del fiel que éste tiene que llamar en su auxilio, para que le sirva de intermediario cerca de la Divinidad, a uno de los suyos, que, por otra parte, demostró en su vida y con sus milagros haber merecido el favor de Dios»³³⁰. A pesar de estas justificaciones, como hemos repetido hasta la saciedad, la práctica de este islamismo tan peculiar ha sido siempre rechazada desde la ortodoxia, muy fundamentalmente desde la ortodoxia externa como el *wahabismo* o el *salafismo*³³¹ porque, la ortodoxia islámica propia del reino, estando en contra del morabismo, no había planteado una lucha frontal y eficaz contra el mismo.

La DAI toma conciencia del preponderante lugar que ocupa y del altísimo valor que la práctica de este Islán morabítico tiene para la sociedad bereber administrada. Detecta su carácter de polo de poder social transtribal dado que, al santo, acuden gentes de todas las procedencias inmediatas y no tanto. Independientemente de las cabilas a que pertenezcan acudirán desde los cuatro puntos cardinales en romería ritualista. Todos aprovechan las circunstancias de las peregrinaciones y romerías para reencontrarse con parientes, arreglar bodas, intercambiar sensaciones y renovar

³³⁰ AGA, 81/12753.285 p. 8. "La religión en la Zona española"

³³¹ AGA, 81/12699.2.3 "Uahabismo y Salafiah en el norte de Marruecos". Ensayo académico 1930.

contactos. En la Academia, este fenómeno, es objeto de profunda atención, lo que origina una profusión de estudios, ensayos y memorias encaminados al mejor conocimiento de este ámbito social por parte del futuro Interventor.

En cada demarcación administrativa, el OI respectivo pondrá primordial atención al seguimiento de esta práctica religiosa haciendo informes sobre los *aamarat*, *lammat* y *mússem* que son convocados y celebrados en su territorio, así como respecto a todos los morabitos existentes en la cabila³³². Toda esta problemática fue objeto de profunda atención académica lo que dio lugar a extensos estudios, ensayos y memorias³³³ de diverso tipo y calidad. Si bien una parte sustancial de este interés vino dado por la necesidad de control social, al amparo del mismo surgieron otras inquietudes de contenido etnológico que fueron motivo de pequeñas etnografías de cierto valor. Se escribieron ensayos que analizaban la intensidad y características de la devoción itinerante en la sociedad islámica bereber, la forma en la que se organizaban las peregrinaciones comarcales al santo local, los ritos que se conservaban durante las mismas, los perdones que se alcanzaban etc.³³⁴

En el siglo XV, Marruecos había entrado en un proceso crítico de disolución de sus valores sociales, y religiosos. La dinastía *merinida* que dirigía los destinos del reino, no



había logrado contener las incursiones españolas y portuguesas que tuvieron lugar a lo largo de la costa marroquí, acciones militares que algunas veces estuvieron apoyados por los *wattasies*³³⁵. Apoyada en los esfuerzos de las cofradías y del morabismo se organizó la resistencia contra los

invasores mencionados dando lugar a que, en el seno de esa resistencia, surgiera una

³³² AGA, 81/12694.8.7 “Los morabos de Alcazarquivir” memoria descriptiva de los mismos.

AGA, 81/12694.8.3 Relación de morabos y zauias de la kabila de BENI BU GHAFAR.

³³³ AGA, 81/12701.114.30 “El Morabtin”, ensayo académico.

³³⁴ AGA, 81/12701.125 “Sobre las trazas de la devoción itinerante. Peregrinaciones, perdones y *mussems*”.

AGA, 81/12719. s/n. Álbum de fotos de Romerías, *Aamaras* y morabos.

³³⁵ Facción que se había hecho con el poder tomando Fez.

nueva dinastía jerifiana procedente del valle del Dráa, la dinastía *saadita* que reinó hasta 1654. Fue un prolongado período que sumió al país en cierta anarquía dando paso a un entusiasmo sectario. Este período anárquico se conoce como la “Crisis Morabítica” que, de una forma u otra, se prolongaría durante los dos siglos siguientes, cuando surge la dinastía *alauita*.

En ese extenso período de confusión teocrática tuvo lugar el renacimiento del morabismo, que de forma discreta siempre había estado presente. A pesar de la dinastía *saadita*, Marruecos se desmembró en distintos reinos de taifas, en una situación algo similar al modelo que se había producido en Al Andalus a la caída del Califato. Estos mini estados, se organizaron en torno a una persona de importancia y proyección religiosa, especialmente líderes de sectas *sufiis*, maestros coránicos, ascetas errantes y predicadores. Estos estados morabíticos no pasaron de ser hagiocracias aisladas unas de otras y enfrentadas entre ellas en procesos de prevalencia competitiva³³⁶.

Si en un primer momento, estos santos surgieron del seno general de la población islámica, rápidamente aparecieron santos vocacionales procedentes del exclusivo sector aristocrático religioso de los *chorfa*, a veces por iniciativa propia y mucho más a menudo atendiendo a la demanda de la propia población bereber, para la cual, tener como guía espiritual en su comarca un descendiente directo del Profeta era una cuestión de prestigio añadido. Toda esta fenomenología será explicada en las últimas páginas de este capítulo.

Como queda dicho, algunos *chorfa* de acentuado ascetismo tomaron el papel y la acción del morabito más intransigente. En todo caso, tanto unos como otros se hicieron dueños del pensamiento del indígena bereber y buscaron poder manipular su voluntad en beneficio de sus pretensiones. Ejercieron su poderío sobre las masas hasta en los aspectos más sencillos de la vida cotidiana donde fueron propensos a intervenir creando una herramienta participativa que se realimentaba y fortalecía mediante el sencillo mecanismo de actuación consistente en intervenir a propuesta propia como

³³⁶ Geertz, Clifford. *Observando el Islam*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 48-54.

árbitros en la resolución de conflictos, apoyándose en su prestigio y aumentando éste por el propio hecho de la intervención mediadora.

La *baraca* de unos y otros es distinta; la de los primeros, como descendientes que son del Profeta, tiene la máxima consideración y aprecio reverente, es una *baraca* que se tiene por razón de estirpe; la de los segundos, es propia y consecuencia de su religiosidad y ascetismo, reconocida y valorada como resultado de las cualidades personales del santo. En el primer grupo reina la reflexión, aunque alguno de los dirigentes *chorfa* haya en algún momento promovido actuaciones que degeneraran en conflictos bélicos, es una *baraca* que permite ejercer influencia y poder religioso en la mediación de litigios. En el segundo grupo prima la acción, pues de éste es de donde procede la mayor parte de las iniciativas de corte violento, siempre al amparo de lo que la fe del creyente demanda según él interpreta y aprovechando la enorme influencia que ejerce sobre el fanático adepto.

Si esto fue así en los primeros tiempos del Islán marroquí, esa tendencia tomó fuerza y se consolidó a raíz de la situación creada bajo la amenaza colonialista portuguesa del siglo XVI. El pueblo, dirigido por los *murabitin* convertidos circunstancialmente en jefes y líderes, había presentado un rechazo frontal a las ocupaciones costeras de los europeos. En esta lucha destacaron los citados morabitos que rápidamente tendieron a consolidar su posición de prevalencia. Al rebufo de estas circunstancias, surgió una nube de genealogías mediante las cuales todos los que, por entonces, poseían un poder religioso trataron de demostrar y hacerse reconocer su clara descendencia del Profeta. Es la época en la que se afirma el *cherifismo* como estructura de poder de fundamento religioso³³⁷.

En 1932, solamente en las dieciocho cabilas del Rif se contabilizaba un total de trescientos sesenta morabos, dándose el caso de que en varias de las cabilas no había ni una sola mezquita en todo su territorio, lo que nos da una idea del tipo de práctica religiosa islámica que tenía lugar en las mismas³³⁸. En comparación, el número de *zauias* era de treinta y cinco lo que representa una décima parte del número de

³³⁷ AGA, 81/12693.105.18

³³⁸ AGA, 81/12710.15 Listado de Morabos, Zauias y Mezquitas en el Rif.

santuarios, con la particularidad de que en siete de las cabilas no radicaba ninguna de ellas. La DAI puso un especial cuidado en atender a la población indígena en esta área, construyendo y restaurando cientos de santuarios y mezquitas³³⁹, sirvan como ejemplo las referencias de la nota del pie de página que no agotan lo dicho.

Según Geertz, el morabismo en Marruecos representó un factor de estabilización social y cultural. Para él, el sufismo significó la fusión de la concepción genealógica de la santidad con la concepción milagrosa, la canonización de *les hommes fetiches*, expresión conceptual que toma de Eickelman³⁴⁰. A Geertz no le parecen tan ligados entre si y tan dependientes estas manifestaciones, es ésta una posición que no creemos acertada del todo a la vista de los resultados de nuestra investigación en los fondos del AGA. Al menos en lo que respecta al territorio del Protectorado español debemos considerar lo contenido en los ensayos, las memorias y los informes de los OI's y los académicos de la AI.

Para Geertz, este factor de fusión que ve en el sufismo tuvo lugar a tres niveles distintos; por un lado, contribuyó a consolidar un culto a los santos centrado en torno a las tumbas de los morabitos fallecidos, lo que suponía la definición de linajes sagrados en la descendencia patrilineal de los mismos; facilitó el desarrollo de un estado social que impulsó la proliferación de hermandades religiosas o Cofradías organizadas en torno a un convento o *zauia* y bajo la guía de un maestro; y permitió la organización de una estructura cultural oficial alrededor de la figura del sultán jerifiano³⁴¹. Considera estos tres marcos espirituales configurando un todo que los engloba pues no les resulta distintos, ni distantes, ni independientes uno de



³³⁹ AGA, 81/12701.6.6 Los Morabitos y la atención que España pone en su atención.

AGA, 81/12698.28.2 Reportaje fotográfico sobre la ofrenda de la Mezquita Mesbahia y de la Sauia Kadiria, construidas en Larache.

AGA, 81/12692.V-6 Lista de santuarios edificados o reconstruidos entre 1936 y 1939 en la comarca de Alcazarquivir y JOLOT.

³⁴⁰ Eickelman, Dale. *Moroccan Islam*, Texas UP, Austin, 1976.

³⁴¹ Geertz, op. cit., pp. 69-70.

otro. El complejo *siyyid* constituido por los santos fallecidos y el culto tributado a los mismos en sus morabitos; el complejo *zawiya* (de *sauia* o *zauia*) constituido por las propias *sauias* y las estructuras de las Cofradías con sus actividades religiosas, sociales y culturales; y el complejo *majzén* que correspondería al oficialismo religioso del gobierno.

De los tres complejos según los cuales Geertz ve configurada la realidad religiosa marroquí, el que denomina *siyyid* es considerado por muchos como el principal mecanismo institucional de mediación religiosa. Es una estructura muy personal y sencilla pues todo se organiza alrededor de un individuo al que se le reconoce santidad personal y posesión de *baraca*, que actúa mediando en la relación con lo divino y cuyo efecto benefactor para la sociedad no se diluye con su desaparición física sino que pasa en todo o en parte al lugar físico que en su día le dio cobijo y a su relevo en el lugar. La santidad personal del primer santo morabito sigue presente, ahora compartida; de modo que una parte de ella queda depositada permanentemente en el lugar que habitó y en el que reposa su cuerpo y otra, que tiene calidad genealógica, pasa a alguno de sus descendientes que, al recibirla, le permite ejercer sus derivadas como nuevo agente de intermediación divina. Es decir, con la *baraca* original. Hay también un proceso de reparto de manera que el morabito (santuario) adquiere una parte de aquella y el nuevo morabito (sucesor genealógico) recibe la otra parte de la misma.

De todo esto, la conclusión que Geertz extrae es que el culto popular a los santos, la doctrina *sufí* en sus distintas manifestaciones y el principio jerifiano que encarna el Islam oficial acabaron confluyendo en un único caudal cuyo cauce ya existía, el morabitismo³⁴². Es para él un fenómeno esencialmente tribal aunque se encuentra también en las ciudades; cuando así es, su manifestación es marginal y como un reflejo de lo rural. Los elementos que configuran el complejo *siyyid* son los siguientes: la tumba y su parafernalia asociadas; el santo supuestamente enterrado en su tumba; los descendientes patrilineales vivos del santo; el culto por medio del cual la *baraca* personificada en la tumba, en el santo y en sus descendientes, se muestra a disposición de las necesidades mundanas de los devotos³⁴³. El antropólogo americano,

³⁴² Geertz, op. cit., p.75.

³⁴³ Geertz, op. cit., pp. 69-70.

no explica las razones por las cuales concluye así y no he creído haber visto en nuestra investigación alguna manifestación documental que nos permita estar de acuerdo con él, más bien diríamos que los Ol's, que pusieron un especial interés y cuidado en el análisis de la problemática religiosa en la Zona, tuvieron una percepción algo distinta sobre el carácter y el papel de cada uno de los actores.

Cornell no da por buenas las conclusiones de Geertz, en cuanto para él los santos o morabitos representan el papel de *les hommes fetiches*, sino que son otra cosa que se podría determinar analizando toda la problemática en distintos niveles: el primero, desde una perspectiva historicista teniendo en cuenta el entorno de los conflictos políticos y sociales presentes en el Marruecos de los siglos IX y X del Islán que es cuando los sujetos y protagonistas de la situación aparecen y toman cuerpo en la escena; el segundo, desde una perspectiva filosófica en el seno del pensamiento islámico, donde alcanza un importante papel la analogía como puente explicativo de los conceptos; el tercero, desarrollando lo dicho a la luz de las enseñanzas sufíes de al Jazuli que ven en el *wali* (el santo o el morabito) no un fetiche sino una metáfora humana que ayuda a percibir las realidades trascendentes³⁴⁴.

Gellner insiste en un análisis de corte similar y concluye que en Marruecos se distingue dos tipos distintos de religión: por un lado, una religión urbana, escriturista, puritana, estricta en el monoteísmo, tendente a la sobriedad y la moderación y poco ritualizada; por otro lado, una religión rural, con imágenes y símbolos de lo sagrado, ritualizada, con un alto nivel de personalización con terceros que intermedian en el culto, con encarnaciones de lo sagrado en las personas de los santos fallecidos y muy jerarquizada³⁴⁵.

El Islán Místico. El creyente comunica directamente con Dios pues para ejercer sus deberes y convicciones religiosas no precisa de lugar sagrado ni intermediario religioso. La religión musulmana y su ejercicio resultan, aparentemente, sencillos ya que se es musulmán sin necesidad de tercero interviniente que tenga que administrar

³⁴⁴ Cornell, Vincent J. "The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh in the Post Merinid Morocco", en *International Journal of Middle East Studies*, vol 15, no. 1, feb 1983, Cambridge University Press, pp. 69-703.

³⁴⁵ Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*, pp. 7-8.

algún tipo de sacramento capaz, por sí, de marcar el antes y el después de la pertenencia al credo religioso en un forzado rito de paso. Es decir, un potencial musulmán, solo tiene que desear serlo y declararlo convencido de ello mediante la fórmula d que no hay más Dios que Dios y que Mahoma es su Profeta, así se es musulmán con todas sus consecuencias. Según esto, en la religión musulmana parece que no debería haber ningún tipo de sociedad de clérigos o funcionarios religiosos y espirituales. Sin embargo, esto no es exactamente así. De hecho, en todos los tiempos del Islán ha tenido lugar la generación de castas de clérigos y órdenes religiosas; en unos lugares estos han tenido unas particulares características y en otros algo diferentes, pero similares.

El libro sagrado, se muestra desordenado y contradictorio de manera que su indistinta interpretación, unido a los reprobables comportamientos de los primeros *kalifas*, ya en los primeros tiempos del Islam, produjo los primeros cismas y la aparición de las primeras sectas. En este caldo de cultivo, podemos afirmar que el fenómeno religioso de las cofradías es una de las consecuencias de la posición relativa que el Islán asigna a Dios con respecto al hombre. De hecho, esa posición es tan alejada de los mortales qué, desde los primeros momentos, hubo creyentes que consideraron necesario disponer de algún medio que les facilitara la comunicación espiritual con Él. El contacto con las incipientes órdenes religiosas cristianas y el modo de proceder de las mismas sirvió, en opinión de algunos estudiosos, como guion para la creación de las primeras hermandades espirituales musulmanas. La llegada a Marruecos de estas expresiones de culto religioso musulmán fue consecuencia, principalmente, de un fenómeno de importación cultural religiosa.

Frente a las amenazas que perciben como procedentes del mundo occidental y su civilización, distintos jefes y líderes marroquíes, en distintas épocas y circunstancias, habían creído oportuno exaltar los sentimientos religiosos y promover la pasión por la espiritualidad que es común a las distintas disciplinas mahometanas activas en el territorio, en un movimiento que podríamos identificar como un “cerrar filas” frente a la amenaza cristiana.

Advirtamos que estos movimientos de religiosidad mística expresada a través del fenómeno de las cofradías es algo que está presente en otros lugares del Islán y que no es propio y exclusivo de la región geográfica de nuestro interés; se trata de lo que podríamos denominar un movimiento panislámico. En su momento, su fuerza residió en la rapidez con la que se desarrollaron estas congregaciones religiosas y en la gran influencia que ejercieron sus líderes sobre las masas de manera que, en la medida en que las circunstancias provocaron interés de tipo social o político, dada la transversalidad del Islam en todos los aspectos de la vida social, las cofradías sirvieron como núcleo promotor de las actividades dirigidas a estos objetivos no exclusivamente religiosos.

Envueltos y disfrazados de todos los aspectos imaginables, numerosos agentes de estas congregaciones recorrían el Islán aprovechando el multisecular panarabismo de todos sus territorios y la favorable acogida que recibían allí donde acabaran llegando. Detrás de predicadores, estudiantes, trabajadores, curanderos, locos simulados, encantadores de serpientes debidamente maquilladas, etc., podía encontrarse la persona de un agente proselitista y agitador de alguna de estas cofradías que bien recibidos por el pueblo llano y protegidos por el mismo, escapaban al control de los gobiernos respectivos. Gobiernos que, en muchos casos, también veían en las actividades de estas sectas una fuente de potenciales amenazas lejos de su conocimiento y control.

Las autoridades españolas en el Protectorado, vieron siempre en las sectas y cofradías un sector social religioso que se escapaba a su capacidad interventora y, por ende, potencialmente peligroso. Es por ello que, respecto a la formación de los OI's y a las funciones a ellos encomendadas, se pusiera siempre especial y particular empeño en la necesidad de estar informados sobre aquellas órdenes religiosas presentes en el territorio, sobre el contenido de sus doctrinas respectivas, sobre los objetivos perseguidos por las mismas, sobre sus *sauías* y lugares de reunión, sobre las formas en que reclutaban nuevos miembros y sobre como promovían voluntades o sobre su organización, etc. Si bien como personas jurídicas estas cofradías tenían Estatutos no precisamente secretos, el acceso a la investigación de los mismos resultó siempre en extremo dificultoso, de manera que los resultados disponibles, en todo momento, fueron realmente pobres o, al menos no fueron los que se pretendieron.

Cómo nace o surge una cofradía, saber qué es lo que es, nos da una idea inicial del fin que busca con su creación, que elementos utiliza para tener asegurado su progreso y a qué sector de la población dirige su atención e interés en un principio, que implantación territorial se propone.

El trabajo del Capitán García Briones que titula “*El misticismo*” trata de la aparición de este fenómeno y explica los elementos que justifican esta corriente de pensamiento religioso, su estructuración por medio de las cofradías y su implantación y presencia en el territorio de administración española. Es un trabajo de antropología religiosa del que hemos tomado algunos de los argumentos sobre la estructura religiosa en el Rif y su influencia social y política desde la óptica de los Interventores Militares. Las cofradías como ámbito de ejercicio de la práctica religiosa social, con fuertes implicaciones de carácter económico y político, representan un campo de estudio etnológico de gran interés que marca diferencias entre los distintos pueblos musulmanes del norte de Marruecos³⁴⁶. Son muchos los trabajos por parte de la IM de la DAI los que abordan esta problemática y lo hacen desde distintas perspectivas por lo que nunca pierden su interés antropológico.

El misticismo fue una corriente de actitud y comportamientos religiosos que brota en el seno del Islán como reacción al materialismo que había surgido al contacto con pueblos de religiones panteístas, como los de Persia e India. Proclamaba la pureza de la religión mahometana y la Unidad de Dios, pretendiendo volver a la espiritualidad. Se atribuye al Imán Abul Karsem al Yunaidi la creación de esta escuela que, en origen, trataba de seguir el ejemplo del Profeta recuperando las actitudes y las disposiciones de los tiempos primeros del Islán. Esta corriente, recibió el nombre de *Sufi*³⁴⁷. Su doctrina se basa en los preceptos del Corán y de la *Sunna* (tradición) y el seguimiento de las virtudes del Profeta. El misticismo es algo que surge en el corazón del seguidor cuando lleva a cabo con diligencia estos preceptos.

El Yunaidi, además de lo anteriormente expuesto, promovió la investigación en la ciencia del derecho y en los principios lógicos y comprensivos, de manera que todo *sufi*

³⁴⁶ AGA, 81/12924.126.11. “El misticismo” por el Capitán D. Hermenegildo García Briones. Se trata de un trabajo académico.

³⁴⁷ AGA, 81/12698.3.25 Notas religiosas sobre el sufismo.

es *fakih* (versado en derecho) aunque lo contrario no sea cierto. Pretende que, el *sufismo* que proclama, libere el espíritu de las instigaciones pasionales y de las costumbres adquiridas anulando lo humano y desarrollando cualidades y conocimientos intelectuales superiores, para, de esta manera, poder elevarse y practicar el bien. Es un camino de perfección personal, que una vez recorrido lleva a la consecución de una pureza de alma que trasciende.

El concepto *sufismo* deriva de *suf* que significa lana y que se aplica a esta escuela de pensamiento, comportamiento y acción religiosos por coincidir en que sus adeptos tenían la costumbre de vestir una sobria túnica de lana. Estudiosos y exégetas han buscado y creído encontrar otros orígenes del término: los hay que afirman que procede del griego *sophos* que significa sabiduría; los hay que creen que viene de la palabra árabe *safa* que significa pureza; y, otros, que están convencidos que los *sufís* eran los sucesores de los *ahl as-suffa*, que era como se denominaban a los que vivían al amparo del Profeta o “gente del vestíbulo”. La versión que parece más consolidada y aceptada es la primera que hemos comentado, la que considera a la palabra *suf* como origen de la denominación.

El sufismo llegó a plantearse cierta superioridad con respecto a Mahoma; superioridad que basaba en el convencimiento de que, durante los períodos de exaltación, los adeptos eran absorbidos por Dios, un privilegio de proximidad que les capacitaba para realizar milagros. La teoría *sufí* se define así: “Dios es la llama, el *sufí* es el carbón y así como al contacto de la llama, el carbón se convierte en llama, el alma del *sufí* al contacto de Dios se convierte en Dios”³⁴⁸. Todo se justifica por esta circunstancia. El hombre que está destinado a la divinidad a través del éxtasis, sólo puede ocuparse en asuntos supremos que favorezcan este tránsito como es la misma danza, la música y el canto. Por medio de los *tarikas* se regulaba el proceso de acercamiento y perfeccionamiento; los adeptos en tanto individuos se denominaban *fokara* o *ijuan* (hermanos) y en tanto agrupación o sociedad la *taifa* o Cofradía.

La *taifa* o Cofradía es una asociación espiritual de adeptos que se comprometen a guardar la regla de la misma o *tarika* (también *tariqa*) dictada, adaptada y

³⁴⁸ AGA, 81/12695.3.22, pp. 3-4. “Las Cofradías” por el Interventor Rodríguez Padilla.

supervisada por el *chej* (también *chejj*) correspondiente o Jefe de la Cofradía, con poderes superiores tales que gracias a ellos llega a conseguir que el alma del cofrade logre separarse del cuerpo para llegar hasta Él; pero sólo en determinadas circunstancias y siguiendo de forma estricta los ejercicios pautados. En la cofradía hay tres clases de individuos: los *fokara*, los *mokademin* y el *chej*. Los primeros son los adeptos de inferior jerarquía, que realizan sus deberes para con la cofradía y acuden a la llamada del *mokadem* para recibir las instrucciones oportunas además de a la reunión anual del *mussem*. Los *mokademin* son, según Rodríguez Padilla, una especie de vicarios cantonales, ejecutores cuidadosos de las órdenes del *chej*, supervisores de la doctrina y de su cumplimiento ritual, son el alma de la Cofradía y el factótum al que todos acuden. El *chej* fundador y jefe espiritual de la Cofradía, omnipotente y omnisciente, favorecido de Dios y poseedor de la *baraka*, clemente y misericordioso, conoce la ley divina y las debilidades que afligen a los cofrades, para cuyos problemas y tribulaciones siempre busca y propone sabio remedio.

El *chejj* es el pontífice fundador o, en su caso, que es lo normal, el heredero directo o después de sucesivos *chiuj*, en la enseñanza de la *tarika* y al que Dios ha dado alguno de los títulos espirituales que le adornan y que, según los que sean estos se puede determinar el valor de la *baraka* que pose. En el grado menor, sería el que corresponde al título de *Ualí* (Wali y *Auelí* en otros registros) que está relacionado a un estado limpio de imperfección, con una limitada capacidad para hacer milagros, ya que los que puede hacer son de poca importancia y casi siempre relacionados con la salud y la enfermedad. El siguiente grado es el *Kotb*, que corresponde a un *chejj* que tiene el alma acrisolada por el trabajo y la dedicación, su *baraka* puede hacer brotar el agua y acabar con las plagas. Como una especie de contrapartida a estos privilegios, tiene que cargar con el condicionante terrenal de no poder tener descendencia.

El OI que seguimos en estas explicaciones, no aclara las razones por las que debe mantenerse en esa situación³⁴⁹. El mayor grado de pureza, equiparable al del mismo Profeta, es el de *Gutz*. Su entrega a los demás es total y no eludirá ningún tipo de sacrificio en este sentido. Su *baraka* no tiene límites, en palabras del Interventor «transporta personas de un lado a otro, suspende los ríos (sic), allana las montañas, resucita muertos». De todos los males que descienden del Cielo a la Tierra el asume y

³⁴⁹ Rodríguez Padilla, Isaías. “Las Cofradías”, AGA, 81/12695.3.22, p. 5.

soporta personalmente, en bien de todos, las tres cuartas partes de los mismos por lo que y como consecuencia tiene una vida muy corta en el ejercicio de sus poderes y situación. Todos los años, en el mes de *Safar*, que es cuando vienen todos los males, surge un *Gutz* nuevo y veinte *Kotab*.

En todos aquellos musulmanes proclives al enfoque místico de su religiosidad, los más perfectos, los elegidos, reciben la orden y se comprometen a hacer proselitismo, con la predicación y el ejemplo, llevando la bondad a todos los rincones. Alguno de estos misioneros privilegiados, primeros entre los primeros, son portadores de un poder divino, de una gracia que denominan *baraka* y que se transmite de generación en generación. Es una bendición inspirada en las enseñanzas del maestro que permite progresar a los que, a su cobijo, avanzan en la espiritualidad. La *baraka* se posee y se transmite capacitando al poseedor de la misma, que recibe el título de *chej* o Jefe de la Cofradía, para hacer milagros.

La *baraka* juega un papel primordial en la sociedad rifeña y de las condiciones en que tenga lugar su uso se derivará importantes consecuencias de orden social. Se puede considerar que es una de las dos formas principales que existen, en aquella, para ejercer la “dominación legítima” que avala la capacidad para influir en los demás, desde una posición reconocida y aceptada por todos los componentes de la comunidad. Según Manuel Feria³⁵⁰, las sociedades islámicas han reconocido tradicionalmente dos fuentes principales de legitimidad jurídica: por un lado, la tradicional o *‘ilm* asociada a los aspectos ritualistas y jurídicos contenidos en la Revelación del Corán y sostenida por la repetición y la tradición heredadas, siempre presentes; por otro, la carismática o *baraka*, que inicialmente se reconoció en la persona de Mahoma, luego en la de los cuatro califas, después en los *imames* para, posteriormente y de una manera más relevante y próxima, acabar de reconocerla como presente en el islamismo morabítico y, de otra manera, en la comunidad de los

³⁵⁰ Feria, Manuel. *Conflictos de legitimidad jurídica en Marruecos: el impacto del Protectorado*, en el “Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidad”. CSIC, Madrid, 2002, pp. 37-62.

*chorfa*³⁵¹ fenomenología sobre la que nos extenderemos en el siguiente apartado de este capítulo—.

Los comienzos del sufismo se modelan en los siglos VIII y IX bebiendo de distintas fuentes: una de ellas es el cristianismo ascético siríaco, otra de ella es el budismo y otra es el hinduismo. Desde épocas helénicas, estuvieron presentes en todo Oriente distintas manifestaciones religiosas de contenido místico, gnóstico y hermético. Muy posiblemente este sea el sustrato original del *sufismo*³⁵². Para el *sufi*, el corazón debe ser pulido como un espejo de metal y la herramienta principal para llevar a cabo este trabajo es el *dhirk* (remembranza de Dios), oración que debe recitarse una y otra vez como si se tratara de una jaculatoria hasta que todo el ser del creyente queda impregnado de su esencia. Realizada en grupo, es una repetición sincronizada y rítmica en la que, al final, toda la sintonía converge sobre la *h* de *Al-lah* como en una última exhalación que transporta al alma hasta este punto definitivo, la “*h*” final³⁵³. El control de la respiración durante el recitado del *dirkh* es primordial.



Musulmanes cultos, especialmente pertenecientes al estamento de los *chorfa*, insatisfechos por la dificultad que tenían para acceder a la comprensión de los dogmas

³⁵¹ Los *chorfa* constituyen una sociedad dentro de la sociedad. Se consideran descendientes del Profeta y tienen a gala ser ejemplo y referencia de comportamiento, buenas costumbres y cumplimientos religiosos.

³⁵² AGA, 81/12699.2.4 “La doctrina sufista”. Trabajo académico.

³⁵³ Schimmel, Annemarie. *Introducción al Sufismo*. Kairos, Barcelona, 2007, pp. 20-23.

contenidos en el Corán y viajaron para buscar instrucción en las fuentes doctrinales más próximas al Profeta. A su regreso, conocedores de la forma de ser de sus connaturales procedieron de la manera que estimaron más eficaz para transmitir sus experiencias, conocimientos y sentires religiosos. Se instalaron a partir de los *ribats* existentes, que a modo de púlpito ya tenían establecidos los lazos espirituales con las poblaciones de su influencia y, desde estos, procedieron a difundir sus enseñanzas.

Con el tiempo, algunos *ribats* se habían ido desarrollando y transformando para adquirir una personalidad algo distinta. Entre los primeros devotos acogidos a los mismos abundaron aquellos con fuerte tendencia a tomar las armas en la mano para defensa o para alcanzar objetivos a costa de los vecinos, esto trajo consigo que los *murabitin*, bajo el influjo de las enseñanzas místicas difundidas en círculos estrechos de los mismos, tomaran otra dimensión y evolucionaran hacia la hermandad o cofradía. Este fue el impulso principal que convirtió alguno de los *ribats* en *sauias*, evolución que tuvo lugar en el pequeño entorno de los discípulos más significados por su fe, sus conocimientos y su disposición; ellos fueron los que constituyeron los núcleos de las primeras cofradías. El resto de devotos, más proclives a la acción de las armas, suministraron el soporte físico y militar que la expansión de la fe mística de la *sauia* necesitaba.

El centro de la cofradía es la *sauia*, donde preside el *cheij* o es mausoleo del mismo. En este último caso, el sucesor es el único que tiene poder para hacer los nombramientos principales tales como los representantes regionales de la cofradía que son el *naib* o *jalifa*. Los representantes locales que se denominan *mocademin* (de *mokkadem*). Los cofrades se denominan *ijuan* (de *aj*, hermano) y *fucara* (de *faquih*, pobre), el aspirante durante el período de iniciación recibe el nombre de *murit* (también *murid*). Estas comunidades fraternales disponen de rentas procedentes del usufructo perpetuo de las donaciones recibidas, principalmente en forma de inmuebles; además hay ofrendas voluntarias junto con recaudaciones y contribuciones que se imponen. El conjunto de esta hacienda particular es el llamado *Hhabus* de la cofradía que es gestionado por el *uquil* o *nadir*, las contribuciones especialmente

dinerarias y en especies no pertenecen a este patrimonio y se utilizan para gastos corrientes inmediatos, no para atender al sostenimiento programado de la cofradía³⁵⁴.

Ya en el siglo III de la Hégira, el número de *sauias* era verdaderamente importante siendo éstas el motivo de la aparición de un poder espiritual que, rápidamente, derivó por la pendiente del poder político con la aportación de cabecillas religiosos que buscaron siempre aglutinar alrededor de su persona a toda la población de su influencia.

El emplazamiento de las *sauias* lleva un proceso de elección complejo en el que se aplica el mayor cuidado y atención dado que, su función, exige en su entorno inmediato la presencia de una serie de factores fundamentales como la existenciade



aguada en las proximidades, la seguridad y recato, paisaje amable y la calidad de la tierra. Como consecuencia de todo esto, es lógico que el emplazamiento de una *sauia* se encuentre en el fondo de un valle risueño, en la confluencia de arroyos de aguas permanentes o muy frecuentes, con un arbolado abundante, al socaire de una montaña que la proteja de los vientos dominantes. Son pequeños paraísos, o eso es lo que pretenden que sean, refinados y de un sensual misticismo, verdaderos lugares de reposo en los que las más bellas, blancas y limpias doncellas se honran ofreciendo su virginidad a estos despiertos creyentes que en sus blancos albornoces ocultan su oscuro rostro y sus pasiones violentas al discurrir bajo la

sombra de almendros y naranjos, granados y manzanos, sin inquietud, sin ansiedad, mascullando soñolientas oraciones, arrullados por el murmullo de las aguas.

³⁵⁴García Briones, op. cit., pp. 8-9.

El *cheij* dirigía la *sauia* administrando su influencia en función del sector al que iba dirigida su prédica. Los milagros, y otros métodos persuasivos que emanaban de las facultades superiores de su espíritu, tenían buen acomodo en las mentes sencillas de los sencillos fieles. Las predicaciones más complejas y sugestivas, directamente razonadas o indirectamente expuestas, tenían como destinatarios las mentes dispuestas de los devotos iniciados pertenecientes a la cofradía. En todo caso las obedientes y dominadas masas, adictas en cuerpo y alma a la persona del *chej*, eran conducidas a las empresas por él señaladas, sin problemas ni rechazos, por muy llenas de dificultades que éstas estuvieran. Paralelamente y a menudo, con los devotos iniciados, más que empresas exteriores se buscaba el reforzamiento del vínculo jerárquico de lealtad y entrega.

El complejo *zawiya*³⁵⁵ se estructura alrededor de la Cofradía o Hermandad religiosa, también denominada por los funcionarios coloniales españoles *secta*. En la época *alauita* existían docenas de Cofradías en Marruecos, nosotros nos centraremos sobre las presentes en el Protectorado español y, de estas, solamente sobre aquellas que nos han parecido más importantes por implantación o porque sus características han influido más en aspectos religiosos, sociales y políticos. Para Geertz, en Marruecos, la *zawiya* o el complejo religioso montado alrededor de la dinámica de las Cofradías, fue a partir del siglo XVI tan importante en la vida religiosa como el *ribat* lo había sido hasta entonces³⁵⁶.

Si bien es cierto que la mayor parte de las cofradías tiene una vía de acceso a la misma plagada de secretismos se sabe que, también en la mayoría de ellas y en mayor o menor medida, esta vía suele estar muy ritualizada de manera que el progreso hacia la admisión definitiva en la hermandad suele contener dos o tres pasos. Cada uno de estos pasos aparece gobernado por un ritual concreto de manera que pueden reconocerse, en ese ritual, detalles característicos que los identifican con ritos de aceptación, de paso y de reconocimiento³⁵⁷. En algunos de los documentos que hemos revisado en nuestra investigación sobre los fondos del AGA, hemos podido constatar el hecho de que en varios de ellos se pretende asemejar dichas cofradías con la masonería, tal vez por los aspectos de secretismo y de ritualismo que creen detectar.

³⁵⁵ *Zauia* o *Sauia*, otra forma de expresar el concepto.

³⁵⁶ Geertz, op. cit., pp. 72-73.

³⁵⁷ AGA, 81/12714.6.5, pp. 20 y s. Informe SECRETO sobre Darkauas.

Aunque hay formas diferentes de llevar a cabo las actividades religiosas en cada cofradía y aunque cada una de ellas presume de ser depositaria de conocimientos secretos particulares, todas ellas coinciden en su común objetivo espiritual de



acercamiento a Dios al tiempo que ponen de manifiesto un explícito rechazo a cualquier tipo de culto que pueda prestarse o haber sido prestado a imágenes o ídolos. Una definición de cofradía podría ser la que tomamos de los documentos de la Intervención: “Es una asociación

espiritual de musulmanes que se imponen voluntariamente el compromiso de observar con todo rigor las reglas dictadas por el fundador o *cheij* y mantenidas por sus descendientes o discípulos mediante las cuales, los cofrades, a través de determinados ejercicios, creen llegar a conseguir que el alma se separe del cuerpo y pueda así llegar hasta Dios”³⁵⁸, pero es además mucho más, como hemos dejado apuntado.

Veamos cómo se estructura una cofradía, el papel de sus figuras importantes representativas y el procedimiento más común de acceso a las mismas como cofrade, tomando los datos precisos de los documentos, memorias, informes etnográficos religiosos, etc., que se han conservado en el AGA³⁵⁹. Según afirma el Comandante Interventor Rodríguez Padilla en su ensayo sobre las cofradías³⁶⁰, la razón más importante de la proliferación de clérigos y órdenes religiosas, en aparente contradicción con las esencias de la religión islámica, hay que buscarla en el propio Corán, revelado por Dios al Profeta, que contiene suficientes contradicciones y lagunas como para provocar cismas y sectas por causa de su distinta interpretación.

³⁵⁸ García Briones op. cit., pp. 6-7.

³⁵⁹ Sin pretender agotar el número de referencias sobre trabajos etnográficos referentes al asunto, sirvan las siguientes como una muestra de los mismos:

AGA, 81/12695.3.22 “Cofradías” Estudio y Memoria del Comandante Isaías Rodríguez Padilla.

AGA, 81/12695.3.7 Diversos informes sobre “Cofradías” en la región de Chauen y Gomara.

AGA, 81/12695.3.3 Estudio sobre Cofradías religiosas en Marruecos.

AGA, 81/12695.2.18 Informe de F.S. Vidal profesor de la Academia sobre “Las Cofradías religiosas en la política marroquí”.

³⁶⁰ AGA 81/12695, 3-22. Rodríguez Padilla, Isaías. “Cofradías”. Axdir el 1 de octubre de 1930.

Para alcanzar el nivel espiritual más elevado, el *sufí* ha de seguir un camino de perfección personal que contempla varias actividades debidamente escalonadas, pasando de una a otra en función de la calidad espiritual que se haya alcanzado en la precedente. El rito particular, el procedimiento religioso en cada caso, la *tariqa*, es lo que hace que una Cofradía sea ella misma y no otra. El elemento fundamental que mantiene aglutinado al grupo es el jeque del capítulo local, unido al esfuerzo continuado que éste ponga en tener a sus acólitos bajo la tensión de dependencia espiritual a su persona. Las cinco actividades son las siguientes y constituyen la *tarika* de la Cofradía:

- | | |
|---------------------------|----------------------------------|
| - <i>Osla aan eu nas.</i> | Renunciamiento al mundo. |
| - <i>El Jelua.</i> | Retiro o soledad. |
| - <i>Es sahar.</i> | La vigilia. |
| - <i>Essiam.</i> | Ayuno o abstinencia. |
| - <i>Ed dikr.</i> | Oración especial de la Cofradía. |

Ed dikr (en algunos lugares *dicr*) admite variantes según la circunstancia. Se puede llevar a cabo a cualquier hora y en cualquier momento, siempre que sea a solas. Un ejemplo de esto último lo constituye el paso de cuentas del rosario mientras se murmuran jaculatorias o se recitan mentalmente las oraciones. El *chej* es poseedor de secretos misteriosos que no comunica a nadie excepto a sus discípulos y en dosis progresivas, esto es lo que constituye la *Nacia*³⁶¹ que es la regla de vida de la *tarika*. En la *Nacia*, el *diker* se divide en tres categorías:

- *Ed dikr el Uakt.* Es la oración que todo aspirante ha de repetir después de las oraciones comunes regladas.
- *Ed dikr el Yelala.* Es la oración que el adepto debe rezar en absoluto recogimiento y aislamiento para alcanzar la verdad, habiendo previamente eliminado todo contacto y relación con lo material y lo temporal.
- *Ed dikr el Hadra.* Es la oración que los adeptos recitan en común bajo la dirección del *Chej*.

En el *Hadra* (también *Hhadrat*), hombres y mujeres se reúnen frecuentemente, sin mezclarse en absoluto los de distinto sexo, para esta celebración que es una

³⁶¹ La *Nacia* es un documento que contiene recomendaciones y reglas de vida, en el que se encuentra desde el *Uard* (parte del Corán para lectura) *al dikr* (invocaciones y oraciones reveladas).

reunión hecha en honor de tal o cual *xex et tarika*, en donde por la recitación del *dicr* o del *uard* de la Cofradía del *Xej* se llega al estado de *hhal*, excitación mística que se presenta al tiempo que se manifiesta una partícula de la *baraca* que posee el mencionado *Xej*. En todas las cabilas árabes, los *Hhadrat* son generalmente hechos en nombre del *Xej* Mulai Aldelkader Yilali, *Kotb* de Oriente. Entre los Yebala, la *Hhadra* es siempre *Xadulia* e invoca siempre por la intervención de uno de los *Xiuj* de su cadena mística o por la presencia del espíritu del *Xej* Mulai Abselam Ben Maxix, *Kotb* de Occidente.

La *Hhadra* más extendida es la de los Aulad el Bak-kal, tanto en Yebala como en Tánger. A menudo, la *Hhadra* es presidida por un miembro de la familia de los Aulad el Bak-kal, para estos, descendientes de Sidi Al-lal el Hhay, es un pretexto para recoger ofrendas. La *Hhadra* de los Aulad el Bak-kal es muy larga. He aquí algunas estrofas que explican el carácter de los rezos. «*Mel-lá ganna bi dicr xeiju, mizanu jatir ua lau iahhrez taul aamru ma ibani nader ma irbahh min niatu kesira*», que significa «Quien no recite el *Dicr* de su *Xej*, tendrá mal destino. Aunque labore toda su vida, no llenará su era; su poca fe le impedirá todo provecho»³⁶².

En esta descripción que nos hace el interventor quedan bastante claros los fines que persigue esta manifestación cultural. Especialmente es un acto de afirmación y renovación de la lealtad debida al *xej* de la Cofradía quien, de esta manera, consolida su posición de prevalencia social por medio del instrumento religioso que infunde temor en el disidente o en el débil; además, es un acto de recaudación para las finanzas del grupo, de ahí la frecuencia con que se llevan a cabo estas ceremonias.

Por otro lado, en el rezo comunitario, se busca y se alcanza un estado de exaltación y abandono espiritual e intelectual total, situación que es aprovechada por el *Chej* para transmitir las ideas, el adoctrinamiento y las consignas que pretende dejar asentadas indeleblemente en la mente del *sufí*. Dadas las circunstancias en las que tiene lugar este proceso de adoctrinamiento y las consecuencias que se derivaban

³⁶² AGA, 81/12693.114.19 Informe sobre la *Hhadra*. Reunión de hombres y mujeres para celebrar “presencia” en la Cofradía.

del mismo, siempre fue de capital interés para la Intervención Militar³⁶³ el intentar conocer el contenido de lo allí tratado, pero los fracasos en este sentido se sucedieron uno tras otro habida cuenta la dificultad de penetrar este círculo y la indestructible lealtad del adoctrinado con respecto al mantenimiento de los secretos comunicados.

Los estudios sobre las Cofradías suelen presentar dos enfoques distintos. El primero de ellos es más academicista y generalista, mientras el segundo presenta facetas más técnicas y concretas. El primero es el seguido cuando lo que se pretende es el estudio y análisis de una Cofradía determinada o el conjunto de ellas como fenómeno social y religioso. En este caso, el trabajo suele comenzar con una introducción a la historia de la misma haciendo hincapié sobre los detalles de su creación y del lugar de donde proviene, sobre quien fue su fundador y circunstancias personales del mismo, de qué tronco religioso sectario toma sus primeras influencias, se analiza su *nacia* y su *tarika* así como las facetas particulares del comportamiento de sus afiliados, después se describen sus inclinaciones e inquietudes en el terreno social y económico corporativo asistencial, luego se analizan sus tendencias y lealtades políticas y su actividad en este campo, para terminar con el historial social y político de sus líderes religiosos. Suelen ser monografías extensas.

Hay otro enfoque en estos estudios sobre las Cofradías que obedece a necesidades de seguimiento y control administrativo y de seguridad. En estos trabajos se atiende más al análisis de la actividad y de la influencia social, del control de sus gentes y de sus recursos económicos y de las personas responsables. Son trabajos que se circunscriben a lo territorial y, por tanto, suelen contemplar varias Cofradías. Se alejan del estudio academicista de las mismas y se centran en sus aspectos de actuación diaria. Son trabajos elaborados por las Oficinas de Cabila o Territoriales, empiezan por describir las Cofradías que tienen implantación en su territorio, siguen enumerando las *zauias* existentes en el mismo y su pertenencia a la Cofradía correspondiente; donde se encuentran situadas y la concurrencia y adhesión que

³⁶³ Como ejemplo de los numerosos trabajos al efecto que fueron desarrollados, sirvan los casos siguientes que no agotan las referencias disponibles:

AGA, 81/12695.3.1 Cofradías en Marruecos.

AGA, 81/12695.3.6 Cofradías en la región oriental.

AGA, 81/12697.165 Cofradías religiosas.

AGA, 12698. s/n Notas sobre sectas y movimientos.

suscitan así como la asistencia popular a sus distintas *aamaras* y *mussems*. Este enfoque es el que normalmente hemos detectado en los documentos de Cabila rendidos por los Ol's para conocimiento de la superioridad administrativa. Son trabajos técnicos en general³⁶⁴.

En casi todos los documentos conservados en los fondos del AGA que tratan sobre las Cofradías, sobre sus características constitutivas y sobre el papel que cumplen en la sociedad bereber del norte de Marruecos, además de generalidades también se suelen encontrar descripciones y datos particulares de distintas hermandades. En el ensayo del Interventor García Briones se enlistan algunas de las cofradías presentes en el territorio de su influencia y se aportan datos acerca de algunas características de las mismas. Entre estas últimas recuperamos las siguientes informaciones sintéticas.

La *Chadilla*. Fundada por el discípulo predilecto de Mulai Abselam, Abu Hassan el Chadili. Nació en el poblado de Echenuaguen de la cabila AJMAS BAJO. De esta cofradía nacen muchas de las posteriores que pueden considerarse netamente marroquíes, es la cofradía-madre³⁶⁵.

La *Aliua*. El fundador fue Ahmed Aliua, sus adeptos se consideran los herederos puros de los *darkauas*, pues para ellos, la baraka de El Darkaui la heredó Ben Aliua. La posición de rezo es diferente a la de sus predecesores pues mientras aquellos ponían los brazos a lo largo del cuerpo, estos los cruzan con la mano derecha empuñando a la mano izquierda.

La *Aaisaua*. El Chej fundador y patrón de la Cofradía es Sidi Mohammed Ben Aaisa, vienen de Mequinez donde está enterrado y tiene su *zauia* principal. Sus seguidores son muy numerosos en Marruecos aunque menos en la Zona española, la mayor parte de los cuales se localizan en la región de Arcila. Los adeptos de esta Cofradía pretenden tener la capacidad de inmunizar contra el veneno de las

³⁶⁴ Como ejemplos de este tipo, sirvan los siguientes casos:

AGA, 81/12670. s/n Ensayo sobre la celebración de las *aamaras* en BENI AAROS, por el Cpt. Pedro Álvarez-Osorio.

AGA, 81/12675. s/n Ensayo y estudio sobre Cofradías religiosas en BENI MANZOR por Diego Martín Puyol.

AGA, 81/12680.1 Memoria de Cabila muy completa con información sobre Cofradías y profusión de fotos en las cabilas BENI ISSEF y BENI SICAR.

³⁶⁵ Esto afirma García Briones en su ensayo, aunque viendo las circunstancias de otras que hemos estudiado, habría que tomarlo con mucha reserva.

serpientes, tal y como ellos parecen estar inmunizados. Bajo el poderoso influjo de una música fuerte y cadenciosa, los vigorosos hombres de largo mechón mueven la cabeza hacia adelante y hacia atrás, al tiempo que balancean su cuerpo en un ritmo que acaba haciéndose frenético lo que les produce tales sudores y palidez que hacen pensar que acabarán dando con ellos en tierra³⁶⁶. Cuando alcanzan el clímax extático se acompañan de reptiles que se pasan por un lado y otro enrollándolas sobre su cuerpo, con absoluta impunidad.

Este tipo de actuaciones extremas son tenidas por los indígenas como auténticos milagros que pueden ser realizados gracias al don que poseen procedente de su patrón Ben Aisa. Estas serpientes son cazadas por ellos y despojadas cuidadosamente de sus dientes y bolsas de veneno, si no los primeros sí siempre las últimas, cosa que explica la seguridad con la que las tratan en sus “arriesgados” juegos. Sin embargo, llevan a cabo otro tipo de actuaciones como despanzurrar escorpiones y comérselos vivos aun, también cristales machacados y clavos. Algunos andan sobre el filo de un puñal y se introducen punzones; cosas, todas ellas, que producen gran admiración y que, achacadas a la influencia milagrosa de Ben Aisa, mueven el ánimo de los presentes a la veneración más sublime³⁶⁷.



La *Buhali* de Sidi Heddi³⁶⁸. Tienen su *zuaia* en BENI AROS, que acoge la tumba de Mulai Abselam. Los peregrinos son recibidos con grandes muestras de hospitalidad y muy bien atendidos por todos los cofrades y hermanos. El *mokkadem* de la *zauia* goza la fama de tener a los cofrades bajo una disciplina muy exigente forzándolos a ir pidiendo limosna para atender los gastos de la celebrada hospitalidad.

³⁶⁶ AGA, 81/12695. s/n Informe sobre la Cofradía Aisaua.

AGA, 81/12710.3.15 Cofradía Aisaua.

³⁶⁷ AGA, 81/12705.113.1, “Los Aisaua”, monografía etnográfica descriptiva de esta Cofradía.

³⁶⁸ AGA, 81/12694.33.20 “Sidi Heddi” Conferencia-Memoria sobre este lugar o paraje de connotaciones religiosas por Beneitez Cantero.

La *Hamadcha*. En esta cofradía, cuando los cofrades llegan a los momentos de mayor éxtasis en su paroxismo religioso se golpean con objetos contundentes y de filo haciéndose heridas tremendas.

Hay otras cofradías que García Briones enumera pero de las que no aporta detalle particular alguno: *Uazania*, *Nasiria*, *Kittania*, *Tinyania*, *Mansalia*. Esto no ha de sorprendernos pues aunque las principales del territorio tienen presencia en prácticamente todo el Protectorado, otras son de implantación muy local. Sin embargo, el Comandante Rodríguez Padilla en su ensayo sobre las Cofradías si se hace eco de la importancia que tiene la *Nasiria*. El ensayo trata con extensión y profundidad toda esta problemática, analizándola desde muchas perspectivas y aportando una información y un conocimiento relevante. Si bien el primer interés perseguido es otro, el nivel etnográfico del documento es incontestable³⁶⁹. Para él, cuando las ideas del Islán llegaron a las poblaciones no árabes, la doctrina fue sometida a interpretaciones varias, en función de las previas creencias religiosas existentes en cada región, dando lugar a alejamientos de la ortodoxia estricta del Islán.

En principio, se supone que todo musulmán sufí que tenga *baraka* puede fundar una Cofradía, es por ello que hay bastantes. En el Protectorado español, la mayoría de las Cofradías siguen el rito *malequita*. Para el autor de esta etnografía, las Cofradías más importantes que tienen presencia en el Rif son las siguientes:

La *Darkaua* es la que tiene mayor número de seguidores y la que, en época del Protectorado, mostraba una mayor actividad. Es una rama de la escuela *Chadilia*³⁷⁰, fundada en el siglo XIII de la hégira por Muley el Arbí ben Ahmed el Darkaui alumno del verdadero padre espiritual de la misma Ali ben Abderrahaman el Fasi; de un rigor y un puritanismo extremos que hace de ésta, una Cofradía de derviches exaltados, de prácticas muy severas y carácter muy combativo. Su modo de vida es de una exigencia total y de una entrega ciega a la voluntad del *cheij* al que no podrán ocultar sus

³⁶⁹ AGA, 81/12695.3.22 de 1 de octubre de 1930. Rodríguez Padilla, Isaías. Comandante Interventor. "Cofradías", ensayo informativo para el Servicio.

³⁷⁰ Escuela de pensamiento religioso fundada por Abu Hasán Aali Chadili, nacido en la cabila de AJMAS de Gomara. La *tarika chadilia* aparece en Marruecos en el siglo XV de la era cristiana, propugna un gran amor al Profeta y da una gran importancia a la oración.

pensamientos y con el que tendrán la obediencia que el cadáver debe al lavador de muertos.

En todos los movimientos bélicos habidos en Marruecos, estos feroces sectarios, puritanos fanáticos del Islán, han estado en primera fila. El Comandante Rodríguez Padilla, presenta a sus miembros como mensajeros de las instrucciones recibidas que siempre tienden a llevar la perturbación a las comarcas que recorren. Según él, es la Cofradía que más pronto evolucionaría hacia el socialismo (¿), y su insurrección está latente contra todo el que tenga poder³⁷¹. Abd el Krim pertenecía a esta Cofradía y luego parece que evolucionó hacia los valores que representa la Cofradía *Alauita*, aunque esta conclusión ha de tomarse con reserva pues el líder rifeño también ha sido asociado a otras diferentes como la *Aliua* y después a la *Tinyania*.

El Capitán García Briones explica, en su etnografía sobre el misticismo en el seno de la sociedad bereber del Protectorado³⁷², que la *Darkauia* (en otros lugares *Darkaua*) fue fundada por el Chej Mulai el Arbí el Darkaui. La *tarika* de esta cofradía contiene algunas reglas peculiares que la distingue notoriamente: llevan un bastón alto en homenaje a Moisés que clavan en el suelo durante el rezo para, con ello, marcar un territorio de exclusión ya que no permiten que nadie pase entre él y su bastón; usan ropas pobres y remendadas; celebran las alabanzas a Dios por medio de danzas; llevan un rosario colgado del cuello; viven en aislamiento y practican los cinco rituales de los *sufís*, evocando en cada uno de ellos a un personaje determinado.



En un Informe de la Intervención Regional de la Región de Gomara³⁷³ se recogen datos que afectan a esta particular Cofradía *Darkaua* aclarando y desarrollando los

³⁷¹ Comandante Rodríguez Padilla, op. cit., p.7.

³⁷² AGA. 81/12924.126.11

³⁷³ AGA, 81/12714.6.5 es un informe SECRETO que, aun incorporando interesantes datos etnográficos, tiene un fin principalmente social y político.

conceptos contenidos en la memoria del Cpt. García Briones. La aceptación de las doctrinas puras del *sufismo* como vía de superación personal, en el ámbito religioso de Islán, impulsaba la conveniencia de volver al *chadilismo* tal y como proponía el célebre teólogo Abu Hassan Muley Ali Ben Abderrahaman el Yemal el Fasi; su discípulo predilecto Muley el Aarbi Ben Hamed el Darkauí hizo de la escuela de los *chadilias* una cofradía de exaltados rigoristas, ácratas y aparentemente nihilistas, enemigos acérrimos de todo orden constituido con estructura de autoridad, cualquiera que sea el tipo de ésta última. Sus aspectos doctrinales más relevantes, son los siguientes:

- Los deberes de mis hermanos consistirán en triunfar de sus pasiones.
- Para cumplir estos deberes, buscarán imitar: A Nuestro Señor Musa (Moises) marchando siempre con un bastón que deberá clavarlo en la tierra a la hora del rezo, para que nadie pase entre el fiel y el bastón. A Sidna Abu Beker y a Sidna Aomar el Jettab, usando ropas remendadas como signo de pobreza y humildad. A Jafar Ben Abu-Taleb celebrando las plegarias a Dios con danzas. A Bu Hariro (secretario del Profeta) llevando al cuello un rosario (*sebha*). A Nuestro Señor Aisa (Jesucristo) viviendo en el aislamiento y en el desierto.
- Caminarán con los pies desnudos, aguantarán el hambre, no frecuentarán más que a los hombres piadosos.
- Evitarán la sociedad de los hombres que ejerzan un poder. Se guardarán muy bien de las mentiras. Dormirán poco, pasarán las noches en plegarias, darán limosnas.
- Informarán a sus jefes de sus más serios o fútiles pensamientos, de sus actos importantes, como así mismo de sus hechos más significativos.
- Tendrá para con sus jefes una obediencia ciega y en todos los instantes estarán entre sus manos, como el cadáver entre las manos del que lo lava³⁷⁴.

Estos preceptos legados por su jefe espiritual el fundador, sintetizan la enseñanza *darkauia*³⁷⁵. Los Servicios de Información de las Intervenciones dedicaron grandes esfuerzos a penetrar estas organizaciones religiosas o Cofradías, especialmente la *Darkaua* de la que derivan otras muchas importantes³⁷⁶. Desde su fundación, no parece que haya habido revuelta o insurrección en la que los miembros de esta cofradía no hayan estado involucrados con un papel de importancia, tanto en Argelia como en Marruecos. Para el Servicio de Intervenciones, como ha quedado dicho

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ AGA, 81/12698.6.1 Cofradía *Darkaua*. Bosquejo histórico.

³⁷⁶ AGA, 81/12695.6 Datos sobre las Cofradías *Darkaua* y *Aliua* en la región de Gomara.

anteriormente, sus adeptos, puritanos del Islán desde una perspectiva *chedaliana* exacerbada, eran sectarios feroces, terroristas odiosos, fanáticos y fanatizadores. Aunque contrarios a todo orden y jerarquía social, en su organización interna, mantenían un orden jerárquico de extremada rigidez y de total dependencia a sus jefes, que los manipulaban para encaminarlos hacia las acciones terroristas más audaces³⁷⁷, siendo grande su influencia en las resistencias a la implantación del Protectorado³⁷⁸.

Muley el Aarbi el Darkauí muere en 1273 y transmite su rosario y su *baraka* a Sidi Ahamed Ben Dahamen, perteneciente a los *chorfas* de Sidi Abdeluaretz (BENI ZERUAL), con el encargo de dirigir la *tarika* hasta la mayoría de edad de su hijo Muley Taieb quien, en su persona, consolida la gestión de la cofradía por una de las influyentes ramas *chorfas* de la sociedad. La tribu BENI ZERUAL donde se encuentra la *zauia* madre de Bu Berek está casi por completo en manos de los *chorfasdarkauas*. De esta rama principal se irán desgajando otras ramas secundarias regidas por distintas familias *chorfa* que darán oportunidad a la creación de nuevas cofradías, todas ellas muy ligadas a la *Darkaua*, como la de *Madaghara*.

La relación de dependencia en el liderazgo que se deriva de la toma de poder espiritual y material de estas cofradías por parte de distintas familias *chorfa*, es un testimonio más de la impregnación estructural de la sociedad y de sus instrumentos de poder e influencia por parte de un sector privilegiado de la misma. Los informes y memorias sobre el particular, algunos de carácter secreto y todos ellos principalmente motivados por necesidades de seguridad política, contienen elementos etnológicos que hacen de los mismos auténticas etnografías³⁷⁹. Son un testimonio más de la impregnación estructural de la sociedad y de sus instrumentos de poder e influencia por parte de un sector privilegiado de la misma, asunto sobre el que nos extenderemos en el siguiente apartado.

Aunque no pretendemos llevar a cabo un estudio sobre las distintas sectas presentes en la zona española del Protectorado, cosa que podría ser por si misma

³⁷⁷ AGA, 81/12714.6.5, pp. 2-4. Informe SECRETO sobre *Darkaua*.

³⁷⁸ AGA, 81/12712.6.4 "Inquietud en la Cofradía *Darkaua*". Informe.

³⁷⁹ AGA, 81/12714.6.5, pp. 5-6. Informe SECRETO sobre *Darkaua*.

motivo de un estudio de tesis, si queremos remarcar el gran interés antropológico de las mismas y la importancia que le dieron los responsables de la administración colonial española tanto desde la AI formando e instruyendo a los alumnos de los distintos cursos en los contenidos de estas problemáticas como en el seguimiento diario de sus actividades desde las distintas Oficinas de Intervención por parte de sus responsables³⁸⁰.

El especial interés que tiene la secta *Aliua*³⁸¹, que deriva de la *Darkaua*, procede del hecho de que, como norma de conducta, promueve adoptar una serie de actitudes externas que buscan facilitar su aceptación por parte de los europeos coloniales y la eliminación de los recelos con que estos últimos observan las actividades de las cofradías islámicas especialmente las procedentes de los *darkauas*³⁸². El fundador Sid Hamed Ben Aliua inicialmente afiliado a la secta *Aisaua* y posteriormente a la *Darkaua*, desde la que crea su propia secta que toma su nombre, se atribuye a si mismo origen *chorfa*. Sus doctrinas y tendencias principales son las siguientes:

- Desde el punto de vista del dogma, sigue las líneas profesadas por los *darkauas*, diferenciándose de estos en la posición que adoptan para el rezo, como ya hemos visto.
- Introducen el empleo de la música en auxilio de la devoción hipnótica así como de la poesía erótica como medio para excitar la devoción religiosa.
- Hacen de la Ablución un medio de excitar con deleite sexual la imaginación.
- No reconocen barreras entre el mundo visible y el mundo invisible.
- Para acceder a la cofradía es preciso superar un complejo ritual cargado de pruebas torturadoras
- No encuentran motivo de enfrentamiento con los cristianos siempre que estos abjuren del Misterio de la Trinidad.

³⁸⁰ AGA, 81/12698.3.4 Cofradías del Rif en 1940. Informe bastante completo sobre la distribución de las mismas, su actividad religiosa y social, su situación e influencia.
AGA, 81/12698.3.5 Cofradías en la Yebala en 1940. Informe bastante completo sobre la situación actividades e influencia de las mismas.

³⁸¹ AGA, 81/12698.5.22 Informe Reservado y Memoria sobre la Cofradía *Aliua*.
AGA, 81/12698.5.18 Informe sobre la Cofradía *Aliua*.

AGA, 81/12698.5.20 Informe Secreto sobre la Cofradía *Aliua*.

³⁸² AGA, 81/12695.5.12 Informe sobre la Cofradía *Aliua*.

Los detractores musulmanes de la doctrina *aliua* consideran a esta secta como aberrante y perniciosa³⁸³, contraria a los principios del Corán. Sus tendencias políticas contemplan como objetivos:

- Penetrar el cristianismo europeo.
- Asistir a los musulmanes desplazados en la emigración.
- Alcanzar la elevación moral e intelectual de sus miembros, compatible con el hecho de la colonización europea a que están sometidos.

De puertas para adentro, la realidad parece ser otra. En los años treinta, disponen de *zauia* en París y conspiran constantemente contra los europeos, adoptando una posición enmascarada en la supuesta liberalidad de su acción social. Trataron de instalarse preferentemente en la zona oriental de Marruecos reclutando de los *darkauas*. En las proximidades de Melilla demostraron mayor actividad y una xenofobia exaltada³⁸⁴. En la década de los años treinta, se detectó una gran actividad de proselitismo en las cabilas del Rif tratando de captar adeptos en las fuerzas indígenas del ejército español. En algún lugar se ha dicho que Abdelkrim fue *aliua* y que se valió de esta secta para su aprovisionamiento desde Argelia. Las autoridades españolas la consideraban como muy peligrosa desde el punto de vista de la subversión del orden político y social³⁸⁵.

Naziria. También en algunos lugares *Nasiriyya*, viene también del tronco de la *Chadelia*, como la mayoría de las Cofradías de Marruecos. Procede del sur del reino donde fue fundada por Mohamed ben Nasar el Draï (en otros sitios ben Nasser), aunque fueron sus seguidores los que realmente levantaron el acta constitucional de la misma (Lyusi o también Lyoussi fue el impulsor de esta devoción), una vez que éste murió en olor de santidad. En el Rif, es la segunda en número de adeptos (1930), sobre todo en las Cabilas de TENSAMAN, SENHAYA, BENI TUZIN y BENI BU FRAH. A la hora de cumplir

³⁸³ AGA, 81/12695.5.13 Informe sobre la *aamara* en la *zauia Aliua*.

³⁸⁴ AGA, 81/12695.5.10 Informe sobre el *mokaddem* de la Cofradía *Aliua* en BENI BU IFRAR (01.1925).

AGA, 81/12695.5.3 Cofradía *Aliua*. Actividades y medidas para contrarrestarlas.

³⁸⁵ AGA, 81/12714.6.5, pp. 19-30. Informe secreto de la Intervención de Gomara.

con sus rezos y plegarias es más rigurosa que la *Darkaua* y si el cofrade deja un día de realizarlos pierde su condición teniendo que repetir su iniciación³⁸⁶.

Vemos, en esta Cofradía, de qué manera la luz que ilumina el camino del conocimiento de la realidad social y religiosa de la Zona norte, donde se encuentra el Protectorado español, está encendida en la zona sur. Por ello, será necesario ir hasta allí para buscar las causas que están detrás de algunos de los hechos que investigamos. Gracias a esta actitud, hemos conocido algo de lo que teníamos sospecha y que aclara la posición preminente que los *chorfa* han procurado disfrutar apoyándose en los privilegios genealógicos, asunto sobre el cual nos extenderemos en el apartado correspondiente (III.3.).

III.3. PODER.

Sobrenadando toda esta compleja realidad religiosa se sitúa una clase de individuos que se asignan a sí mismos los especiales privilegios que entienden que les corresponde por razón de su pertenencia a un grupo dirigente que ha logrado posicionarse socialmente de manera que puede imponer criterio y directrices de base religiosa y contenido social y económico, los *chorfa*. El privilegio de esta categoría social se deriva de la presunción de su pertenencia al tronco familiar más próximo al mismo Profeta y de haber recibido la encomienda de dar ejemplo y dirigir a las gentes de estos territorios de conquista. En la práctica real, la situación derivaba a un modo de extenuante parasitismo, ejercido por una parte muy limitada de la sociedad que lo justificaba en base a los derechos contenidos en la genealogía de sus troncos familiares.

³⁸⁶ Como ejemplo, que no agota el campo del interés despertado en la Intervención Militar por esta Cofradía, sirvan las siguientes etnografías sobre la misma:
AGA, 81/12692.4.12 Informe Reservado sobre la Cofradía *Naziria* y sus *zauias*, con un cuestionario sobre el responsable de la misma.
AGA, 81/12692.4.11 Informe Secreto. Croquis de la situación de la Cofradía *Naziria* en el Rif.
AGA, 81/12692.4.6 Informe Secreto. Estudio sobre la Cofradía *Naziria* en la Yebala.
AGA, 81/12692.4.7 Informe Secreto. Estudio sobre la Cofradía *Naziria* en la Región Occidental.
AGA, 81/12692.4.2 Estudio sobre la *zauia Naziria* de Larache.
AGA, 81/12692.4.10 Cofradía *Naziria*. Informe Secreto sobre la misma, sobre la solicitud de jefatura total por parte de Sidi Mohammed Nasiri y movimientos en el seno de la misma.

Como *cherifismo*, (también *jerifismo*), entendemos la influencia que en todos los aspectos de la religión mahometana local ejerce la presencia de este grupo de características especiales que la participa, la condiciona y la aprovecha. La participa en la medida en que casi todos los aspectos, mediante los cuales tiene lugar la forma en la que la religión islámica se manifiesta, tienen como protagonistas o actores principales a miembros de este privilegiado grupo social, los *chorfa*. Lo condiciona como consecuencia de que, en sus miembros, la sociedad reconoce un valor superior que viene dado por vía genética hereditaria y consiste en la posesión de virtudes intrínsecas de las que son portadores merced a pertenecer a troncos familiares próximos al Profeta, esas son virtudes que se deben expresar a través de un modo de vida que actúa como enseñanza ejemplar para el resto de la sociedad. La aprovecha dado que, como resultado práctico de todas estas circunstancias vitales anteriormente expuestas, el conjunto social acepta como natural y justo y debido el que estas familias *chorfa* disfruten, junto al reconocimiento religioso y como consecuencia directa del mismo, de los suficientes derechos de aprovechamiento material y económico.

Mahoma había designado como sucesor a su primo y yerno Ali, pero a su muerte sus compañeros eligieron a su cuñado Abu Bakr. A la muerte del Profeta, las guerras y discordias intestinas tuvieron principalmente una raíz de pretensiones genealogistas para basar en ellas derechos de prevalencia en la designación del puesto de califa. Durante unos años la situación alrededor de la jefatura de la *umma* estuvo rodeada de conflictos y desavenencias. Cuando fallece Abu Bakr en 634 revive la facción que defiende los derechos de Ali pero vuelve a fracasar con la elección de Omar. A la muerte de éste, asesinado en 644, le es ofrecido el Califato a Ali pero, éste, exige poderes que no le son concedidos y rechaza la oferta por lo que es elegido Utman. Asesinado en 656, finalmente, Ali es elegido Califa.

Los conflictos en torno a la jefatura del Islán siguieron activos debido a las pretensiones siempre presentes y contradictorias de las distintas facciones. La última de las cuales, encabezada por Muawiya, alcanza un acuerdo pacificador con Ali, acuerdo que resulta rechazado por los suyos que lo asesinan. Muawiya se proclama Califa (primero de la dinastía Omeya) pero ante las pretensiones de los seguidores de la facción de Ali que ahora defienden los derechos de su hijo Hasan, les promete que a

su muerte éste será su sucesor. Cuando esto se produce, contra toda promesa previa, le sucede su hijo Yazid mientras Hasan no parece mostrar mucho entusiasmo por la sucesión. Sin embargo, su hermano Hussein reclama sus derechos y le hace frente, siendo asesinado junto con los suyos en la batalla de Kerbala (680).

El “martirio” de Hussein es el hecho clave a partir del cual si no arranca el *chiismo*, al menos toma significativo cuerpo y se consolida. Para los seguidores de Hussein el líder de la comunidad de creyentes debía ser un hombre iluminado y guiado por Dios, un *Imán*. Esta corriente doctrinal, promueve el dirigismo interpretativo y el papel del *Imán* como protagonista de esta función de intermediación espiritual. El *chiismo* introduce el protagonismo del *Imán* como intérprete e interlocutor del mandato de *Alah* y de su relación entre el creyente. Según los *chiitas*, el representante de Dios en la Tierra y por tanto detentador del poder religioso y político, debe ser un descendiente del Profeta dado que solo ellos poseen la *baraca* o bendición divina que acompaña a su estirpe.

Aunque para los *sunníes*, el jefe de la comunidad de creyentes basta con que sea un hombre de especial virtud, para los *chiíes* (también *chiitas*) el jefe religioso ha de ser un *Imán*, un hombre especialmente conectado con Dios gracias a la iluminación que recibe de Él. Los *imanes* son los más aptos, por naturaleza, para entender el verdadero sentido de las enseñanzas de Mahoma y solamente en el linaje de Ali se puede encontrar el correspondiente *Imán* de cada generación, es por ello que los descendientes de Hasan y de Hossain gozan del reconocimiento especial y de los beneficios derivados de este reconocimiento. De este cisma de los *chiitas* data el origen del *jerifismo* que en Marruecos adquiera una personalidad propia.

El primer *Imán* había sido Ali y era en el seno de la familia de Mahoma donde se debía buscar a la persona apropiada para ocupar el puesto privilegiado de Califa. Frente a los *sunníes*, primero de la dinastía Omeya y después de los Abasida, los *chiíes* mantuvieron sus convicciones guardando lealtad a sus pretensiones y reconociendo en los sucesivos *imanes* al legítimo sucesor de Ali, hasta Muhammad ibn Al-Hasan decimosegundo *Imán* de la cadena dinástica. Muhammad muere con cuatro años y sin hermanos por lo que la secuencia sucesoria queda interrumpida. Sin embargo, los

fieles creyentes deciden considerar que Muhammad no ha hecho otra cosa que “ocultarse” momentáneamente para volver al Mundo en el momento apropiado y traer la Justicia, tomando el nombre de Mahdi (el Iluminado).

Superviviente de la batalla de Kerbala y huyendo de los *omeyas*, Muley Dris Ben Abdel-lah, llega a Marruecos y se presenta a las tribus ya islamizadas como quien es, descendiente de Mahoma en 4º grado. Con él llegan otros personajes con quienes tiene en común algo que será definitivo en el futuro de la sociedad marroquí, un cierto nivel de parentesco, más próximo o más lejano, con el Profeta. Aceptado y reverenciado por las tribus, se convierte en su primer soberano legislador y continua con la islamización del territorio promoviendo la creación de la privilegiada aristocracia de los *chorfa* (plural de *cherif* o *jerif*).

Esta elite social apoyada en su árbol genealógico y la baraca de su estirpe, llevando una vida ejemplar, austera, desinteresada y caritativa penetran las cabilas y las condicionan política y socialmente. En cierta forma son los protagonistas del esfuerzo religioso en aquellos territorios a los cuales no ha llegado aún el Islán o en los que no está todavía suficientemente instalado. Comprobadas las peculiares circunstancias que se dan en los territorios todavía no islamizados donde perviven prácticas y creencias atávicas, deciden acomodar la acción de proselitismo religioso a las características locales existentes y se instalan en lugares singulares, ya venerados que son o han sido objeto de peregrinaciones bajo otras creencias, y allí construyen su *ribat* (pequeño monasterio fortaleza) desde el cual proceden a sembrar su doctrina y su ejemplo. Estas enseñanzas hacen efecto sobre el sencillo espíritu de los bereberes indígenas, alguno de los cuales se acoge al mismo para llevar una vida en común bajo estas directrices quedando inmediatamente convertidos en *murabit*, es decir, hombre fuertemente ligado a las doctrinas adquiridas bajo el mando del *cherif* y al amparo de su fortaleza que crece y se amplía³⁸⁷.

De esta manera, podemos aceptar que el *cherifismo* marroquí nace con la dinastía *idrisida* (788-990), del tronco de Hosain, en el siglo VIII de nuestra era y evoluciona en los siguientes. Esta dinastía fue relevada por los Zeneta (990-1061) a la

³⁸⁷ Ibidem.

que siguen la de los Almorávides y los Almohades (1149-1269), después la dinastía Merinida que da paso a la dinastía Saadien (1524-1649) para ser relevada por la dinastía Alauita (1649-) que es la que se encuentran en el poder los españoles en la época del Protectorado³⁸⁸. A riesgo de caer en un reduccionismo peligroso, que podría hacernos cometer algún error por imprecisión, creo que conviene traer aquí el proceso evolutivo de las dinastías antes mencionadas para mejor comprender como el flujo y el reflujo del poder, en cada momento, actuó para posicionar a los protagonistas del otro poder, político y religioso, en los lugares de partida desde los que evolucionaron hacia la situación final que se encontraron los Interventores en la época del Protectorado

La llegada de Idris I procedente de Bagdad dio un impulso formidable al valor de esta segunda vía de santidad. Su hijo Idris II se proclamó *jerife* (*churafa*, *xorfa* o *chorfa*), descendiente directo del Profeta y detentador de la autoridad moral que se deducía de lo mismo. La autoridad política adquiría así una legitimidad de base religiosa al incorporar de facto la autoridad moral que se reconocía en los descendientes directos del Profeta.

El oportuno descubrimiento de la tumba de Idris II fundador de la ciudad de Fez, impulsó la creación de un culto no construido propiamente alrededor de un “santo”, sino alrededor de una figura político-religiosa. Esto se convirtió en el espaldarazo final necesario que permitía disponer de un concepto que, trasladado a la población, justificaba la preminencia directora legitimada en los implícitos derechos de los descendientes del Profeta, por razón de la autoridad moral heredada y contenida en la genealogía del grupo. Todos aquellos árabes que creyeron proceder del tronco principal se preocuparon de elaborar complejísimos árboles genealógicos para hacer valer su posición de privilegio. Este fue el entorno social en Marruecos al final del período *merinida*. Se creó un concepto de legitimidad que caló en la sociedad y que impulsó la aparición de nuevas formas de lealtad tribal hacia los líderes de este grupo social genealogista, contribuyendo al nacimiento de una nueva identidad política.

³⁸⁸ AGA, 81/12693.105.18., p.4. “El Islán en Marruecos” ensayo.

Cuando el Sultán Muley Ismael (1671-1727) concluyó su obra de pacificación de Marruecos, quiso consolidar su trono y conociendo el prestigio de que gozaban los *chorfa* pensó en instalarlos en diferentes lugares como agentes directos del Sultán en el territorio. Gracias a estas disposiciones iniciales, los *chorfas* pudieron posicionarse para monopolizar la gestión administrativa del estado creando un sistema clientelar propio de modo que, los distintos puestos, estuvieran ocupados por miembros de las diferentes familias, el *Majzen*³⁸⁹. La política de Muley Ismael que se demostró eficaz y acertada, fue seguida por sus descendientes hasta los tiempos del Protectorado.

Siguiendo con esta política circuló órdenes a todas las cabilas de que les prodigaran todo tipo de atenciones y consideración. Les prometió privilegios especiales eximiéndoles de tributos utilizándoles para tranquilizar las situaciones y los ánimos, resolver diferencias y acallar revueltas en las cabilas. Expidió *dahires* concediendo tierras *Majzen*, ordenando se les entregara *silas* (asignaciones) y *quesua* (ropas) que les eran enviados a sus propias casas. Según los estudiosos y críticos esta política ahorró muchos disgustos y sangre en las cabilas, a cambio, los *chorfa* se convirtieron en rectores sociales a sueldo de la propia sociedad.

Construían su fortaleza o *ribat* y desde allí comenzaban a irradiar sus doctrinas, muy frecuentemente utilizando como zócalo de las mismas las antiguas creencias de corte naturista. De esta manera, sirviéndose de ellas, vencían el primer rechazo e iban imponiéndose al supersticioso y sencillo espíritu indígena³⁹⁰. Como ya hemos adelantado, estas personas que tomaban posesión del lugar sagrado quedaban convertidos en *murabit* cuyo significado era el de un hombre fuertemente ligado a las doctrinas adquiridas, al mandato y obediencia al *cherif* y, también, a la defensa de la fortaleza construida.

Para establecer y demostrar esa especie de título de nobleza que significa ser *chorfa* y ser reconocido como tal, se ufanan de poseer o se afanan por hacerse confeccionar un árbol genealógico llamado *xeyra* que les permite llegar hasta las raíces de sus orígenes y remontarse familiarmente hasta uno de los dos hermanos.

³⁸⁹ Cornell, op. cit., pp. 74-75.

³⁹⁰ AGA, 81/12693.105.18., "El Islám en Marruecos" ensayo académico, p.3.

Comunalmente, mantienen un *Nakib el Axraf* o Jefe de nobleza, encargado de comprobar la genealogía, vigilar su conducta, reprimir los abusos, asegurar el beneficio de las rentas de los bienes *Uakf* o *Hhabus*, impedir los malos casamientos de las mujeres, etc.³⁹¹ Cuando un *sheriff (chorfa)* del Yemen explica su linaje, suele comenzar por Noé, pasa por los legendarios Kahtan y Johtan³⁹² y comentan la unión de Ismael, hijo de Abraham, con una antepasada de la tribu *koreish*³⁹³ a la que pertenecía la familia de Mahoma.

Como signo distintivo, los *chorfa* llevan turbante verde, o un trozo de paño verde sujeto a su turbante. La presencia de un *chorfa* en una comunidad es signo de bendición (*baraca*) una garantía contra el mal y contra las tentaciones del diablo (*iblis*) y de los genios (*yenun*). El pueblo debe consideración y respeto a los *chorfa* por su poder de intercesión en favor de los mortales, sobre todo cuando son piadosos y sabios.

Como un ejemplo de hasta dónde llega la minuciosidad e importancia que para un *chorfa* tiene la composición de su linaje, recogemos la descripción que del suyo hizo el Raisuni³⁹⁴ a la escritora inglesa Rosita Forbes³⁹⁵ con motivo de la entrevista que le hizo durante el tiempo que estuvo invitada en su casa de Tazrut en agosto de 1923: «Mi casa pertenece a la cabila de BENI AROS, que son descendientes de Abd Es Salaam, *sheriff* que está enterrado en el punto más alto de Yebel Alam. Nosotros somos los mejores entre los *sherifes* del occidente, cuyo poder ha rivalizado siempre con el de los jalifas. Vaya a Tetuán y verá la veneración que se rinde a la *qubba*³⁹⁶ de nuestro antecesor Sidi Ali Ibn Isa y por todo el país oír hablar de los *sherifes* Raisuni. Cuando vamos a visitar Sidi Abd ibn Salaam, somos quince mil los descendientes suyos en el horizonte de Yebel Alam, aunque de la familia Raisuni no somos más de setenta. Hemos ostentado importantes cargos en el pasado y nos hemos mantenido entre

³⁹¹ AGA, 81/12695.115.16, “Los Xorfa”, informe de Sualahh Mohamed 1946, Argelia

³⁹² Génesis 25.

³⁹³ *Koreish* tribu que controlaba el territorio de la Meca, a la que perteneció Mahoma.

³⁹⁴ Ahmed El Raisuni, guerrero, filósofo, santo, bandido, líder religioso y político, aliado y rebelde armado de la autoridad colonial española. Personaje referente en lo político, económico social y religioso de la Yebala, sultán de las montañas de la región occidental del Protectorado.

³⁹⁵ Forbes, Rosita. *El Raisuni, sultán de las montañas*. Almuzara, 2010, p.41.

³⁹⁶ *Qubba* es la tumba en mausoleo de una persona santa, el conjunto que la acoge es un edificio que suele llamarse también *koubah* (en otros sitios *qubba*). A éste y a su entorno *khaloa* o también *jalua*, pero coloquialmente *marabut* o *morabito*.

nuestro pueblo y la opresión de los sultanes. Es nuestro deber proteger a la gente, pues ellos nos honran como santos. Por nosotros que tenemos la *baraka*³⁹⁷, la gracia bendita de Alá, ellos entregarían sus vidas y sus propiedades. Si yo le digo a un hombre “Parte hoy mismo para El Cairo, o a La Meca”, no hará preguntas sino que cogerá su chilaba y se irá. “Nadie muere de hambre en el Islam, pero un *sheriff* puede sentarse a la puerta de su casa y toda la región vendrá a él a besar el fil de su ropa y a dejar tributo en su cesta», después dijo «Le voy a enseñar un papel para que entienda mis palabras y compruebe que el linaje de mi familia es más grande que el de Mulay Idris, que gobernó Fez» y leyó una larguísima relación genealógica que terminaba en el Profeta de Alá.

Hay otros descendientes de Ali que también son considerados *chorfa* y son designados *Aalauien* (vulgarmente *alauitas* o *alidas*). En el Mogreb, los *chorfaidrisien*, *fatimien* y *saadien* ocupan un lugar importante en la sociedad³⁹⁸. En su momento, se colocaron al frente de todos para hacer la guerra a españoles y portugueses. Encabezaron el movimiento religioso que contribuyó a fundar el Imperio *xerifiano* que les consagra privilegios y que les promociona a ocupar el primer lugar en las jerarquías del *Majzen*. Su poder se extiende por ciudades y campos en competencia con el de los santos y sus descendientes, cuando no han conseguido sustituirlos en su función. En la mezcolanza, se considera a los *hhasanien* (descendientes de Hasan) y a los *hhosainien* (descendientes de Hossein también Hhosain) como superiores porque ellos detentan *axarafen nasab* (nobleza de origen o de sangre).

Las cabilas rifeñas los llamaron a su seno porque, según entendían sus miembros, tener consigo a personas descendientes del Profeta no habría de traerles más que honor y beneficios. Los *cherifs* formaban una verdadera aristocracia que cuidaba su porte personal y mostraba en el trato la suficiente distancia como para que pudiera observarse fehacientemente su magnificencia espiritual pero, también, con la suficiente proximidad como para que pudiera apreciarse físicamente su distinguido y cuidado porte; el juego entre esta distancia y esta proximidad contribuía a generar la veneración que realimentaba la sensación de magnificencia. La consecuencia inmediata de esta situación creada era la circulación de regalos, asistencias y

³⁹⁷ *Baraka* es una gracia bendita que hace de quien la posee un ser privilegiado protegido de Dios y de todas las vicisitudes humanas, capaz de realizar prodigios y milagros.

³⁹⁸ AGA, 81/12701.16.12 “Los Idrisien”, ensayo académico.

participaciones en la administración de determinados bienes, curiosamente, todo ello inmerso en un sumo respeto por parte del pueblo llano.

Como vemos, la genealogía es utilizada como un instrumento de legitimación del poder. La definición de grupo, su cohesión y la filiación al mismo, son elementos indisolubles de una estrategia que pretende la legitimación de la ocupación de un espacio. La genealogía no es el único instrumento utilizado en este sentido, existen otros subterfugios. La descendencia de un ancestro común, aunque este sea ficticio, favorece esta cohesión para sobrevivir y para vivir en armonía con las contradicciones del entorno; es un don fundamental ya que facilita consolidar y fraguar sus convicciones utópicas e irreales. En otros casos el ancestro epónimo está en relación con un lugar, un peñasco o un territorio. El papel es siempre el mismo, es el que introduce a la pertenencia compartida que induce la cohesión y desarrolla la ficción de ser producto de un mismo origen y de tener por lo tanto un mismo destino. El discurso implícito es idéntico y encuentra y concluye que es la respuesta a una preocupación colectiva.

La genealogía, como instrumento político, pretende la consolidación de una situación dada, generalmente ventajosa y determinante para la estirpe que se beneficia de la misma. La genealogía de los *nasiriyyine* impregna la tribu de los banu Maaquil que se alían con ella para consolidar la ventaja del grupo y asegurarse la cohesión necesaria y la preminencia de que disfrutaban. Son muy numerosos los casos de fabricación de la genealogía como medio de legitimar y consolidar una posición social, política o económica. Ostentar una *chajara* (también *xeyra*, un árbol genealógico), es timbre de respeto y consideración. Implica un estatus social que delimita el entorno y eleva sobre él, pues aporta un valor y una calidad.

Mohamed El Manouar³⁹⁹, conocido historiador y escritor bereber contemporáneo, mantiene lo anteriormente dicho y aporta un análisis sobre la genealogía de Ben Nasser, fundador de la Cofradía de los *nasiriyyine*, y de quien fue discípulo Lyoussi. Para el autor marroquí, el documento es una copia no muy buena y una construcción

³⁹⁹ El Manouar, Mohamed. *Reflexions sur la problematique des genealogies: Cas des Nasiriyyine de Tamgrut*. Artículo publicado en Internet en www.amazighworld.org.

ex post precisamente llevada a cabo por Lyuossi con el objeto de crear un instrumento de legitimación, lo hace a partir del santo hacia atrás creando relaciones y personajes a criterio propio. Según El Manouar, el documento fue construido entre 1650 y 1674.

El Interventor García Figueras dedicó una parte importante de su carrera profesional a la Dirección de Asuntos Indígenas, desempeñando destinos desde lo más bajo a lo más alto dentro de la misma. Como profesor de la Academia de Interventores tuvo la oportunidad de abordar en distintos trabajos el complejo tema de los *chorfa*, de cómo se incorporan a la sociedad marroquí y de qué papel social y religioso y qué consecuencias generales tiene su presencia. Como hemos explicado, cuando los Idrisidas fueron perseguidos en Oriente por Musa ben Abu el Afriia, en el siglo IV de la Égira (s.X), huyeron al norte de África refugiándose en el Mogreb u Occidente, la llegada de estos musulmanes defensores de los derechos genealógicos de los descendientes de Ali y Fátima fue la semilla que germinó en Marruecos dando los primeros *chorfa*. A medida que su número fue aumentando se extendieron por todo el territorio y por las cabilas, las cuales demandaban tener el honor y el beneficio que traía consigo contar entre ellos con un descendiente del Profeta para que Dios derramara copiosamente las bendiciones sobre ellos.

Uno de estos *chorfa*, Sidi Mezuar, se estableció en SUMATA donde se conserva aún su santuario que es objeto de especial veneración. Descendiente de Sidi Mezuar fue Muley Abdesalam ben Michich (en otras referencias Mulei Abselam) que vivió y murió en el Yebel Alam (BENI AROS) reputado como uno de los polos del Islam y santo el más venerable de Yebala⁴⁰⁰. A los descendientes de Muley Abdesalam, que son *chorfa idrisidas*, se les llama también *Alamien* (o de Yebel Alam) y también *Imlahien* por el marido de la hija de Muley (Lal-la Fatima) que se llamaba Sidi Abd el Jebbar ben Sidi Mohamed ben Sidi Imlah.

Los descendientes de Muley tienen su residencia en la *zauia* de Tazerut (BENI AROS), uno de estos descendientes Muley Abdallah Cherif se fue a residir a Uazau, dice la tradición que cumpliendo órdenes de Muley Abdesalam ben Mechich que

⁴⁰⁰ Ya hemos comentado este caso cuando nos referimos a la Zona B del “territorio religioso” en la p. 229.

apareciéndose en sueños le dijo «no permanezcas más aquí, vete a Uazau para que se hagan patentes tus gracias y dones», así lo hizo Muley Abdallah que fue acogido con gran alegría tanto por los habitantes de la ciudad como por los de las cabilas limítrofes. Su religiosidad, su cultura y su exquisito trato cautivaron totalmente a aquellos habitantes que acudían a él en demanda de su consejo y de su *baraca*.

La fe que los habitantes de Uazau y cabilas próximas llegaron a tener en Muley Abdallah fue tan grande que a él confiaban todos sus secretos, le pedían orientaciones para sus negocios y para la tranquilidad de sus espíritus y se cuenta que a todos complacía diciéndoles «*Haytec mekdia u eddamen hua Al-lah u er-rasul u ahl Al-lah*», (tu petición está concedida y el fiador es Dios, el Enviado (el Profeta) y los santos). Por este motivo se dio a la *zauia* el nombre Dar Demana (casa de la fianza o garantía) y a los descendientes de Muley Abdellah Cherif se les llamó *chorfa* de Uazau o *uazanien*⁴⁰¹. La exposición de este relato del interventor nos sirve para entender el proceso mediante el cual se configuran los hechos y se crea un discurso de los mismos que permite fundamentar en el prodigio una referencia religiosa de origen *chorfa*. Porque es precisamente el ser *chorfa* lo que aporta la levadura necesaria de la grandiosidad.

A mediados del siglo XVII aparece en la escena marroquí un personaje cuyas vicisitudes personales nos puede ayudar a comprender el papel social que posteriormente desempeñarán los *chorfa* (o jerifes). Hablamos de Sidi Lahsen Lyusi al que unos historiadores hacen pastor bereber y otros le hacen no solo árabe sino descendiente del mismo Mahoma a través del linaje del fundador de Fez, Idris II, leyenda esta última que el propio protagonista se preocupó de alimentar. La presencia de Lyusi coincide con la llegada al poder de la dinastía alauita. En Meknès tiene ocasión de acogerse a la hospitalidad del Sultán Mulay Ismail que queda impresionado por sus dotes personales y sus capacidades prodigiosas. Como consecuencia de uno de estos prodigios que Lyusi realiza sobre su propia persona, más correctamente sobre el caballo que monta, el Sultán le promete gratificar con lo que le pida. El santo, que era bereber⁴⁰², le dijo “No te exijo riqueza o un oficio, solo te pido que me concedas un

⁴⁰¹ AGA, 81/12695.2.6 Texto manuscrito relativo a los *Xorfa* de Tomás García Figueras.

⁴⁰² Aunque para justificar lo que podría ser un despropósito como pretender ser *chorfa* siendo un pastor bereber, la leyenda popular crea una fantasía genealógica a propósito.

decreto reconociendo el hecho de que yo soy un jerife, que soy un descendiente del Profeta, y que autorices los honores, privilegios y respeto consiguientes”⁴⁰³.

Si Lyusi era ya un hombre de valores religiosos reconocidos, capaz de realizar prodigios de todo tipo, parecía claro que la esencia del morabito ya estaba en él. Sin embargo, le pide al sultán Mulay Ismail que le reconozca como jerife con todas las ventajas de tal condición y es que la autoridad religiosa venida por la vía genealógica tenía otro valor distinto y superior. El prestigio y la santidad son valores equiparables. La santidad proporciona prestigio y el prestigio facilita la “creación” de santidad.

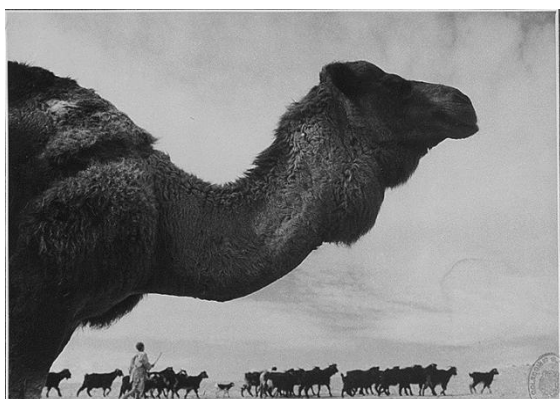
El Interventor Ojeda del Rincón nos expone un caso concreto que ilustra muy bien las relaciones de poder y prevalencia que persigue el estamento *chorfa* a través de su protagonismo en el ámbito de lo religioso. Se trata de la situación religiosa en la cabila BENI BUIAHI y afecta a la secta *Darcaua*. Sobre esta Cofradía hemos visto dos perspectivas diferentes pero, en ambas, hemos podido comprobar la realidad del rigor y del extremismo del que sus cofrades hacen gala en sus comportamientos y actitudes. Veremos ahora de qué manera, a pesar de lo dicho, una situación religiosa puede verse subvertida por razón de las circunstancias. En esta cabila confluían tres actores principales: el Islán oficial, las cofradías, los *chorfa*; el primero con su ausencia, el segundo con su presencia y el tercero con su capacidad para manejar la situación⁴⁰⁴.

Las circunstancias que se daban en la cabila fue el terreno abonado fue aprovechado por la Cofradía *Darcaua* para captar un gran número de prosélitos, hasta el punto de absorber el 85% de todos los afiliados a cofradías cuya cifra alcanzaba al 15% de la población de la misma. La situación que relata el Interventor no puede extrapolarse a otras cabilas de una forma general, pues es consecuencia de unas circunstancias locales determinadas que podrían considerarse como excepcionales pero, sí, nos sirve de ejemplo para intuir hasta donde podían llegar las cosas de religión en casos como éste, que sin duda se repitió profusamente en otros lugares.

⁴⁰³ Geertz, Clifford. Observando el Islam, Paidós, Barcelona, 1994, p. 54.

⁴⁰⁴ AGA. 81-12672.256. “Historia, Costumbres y Leyendas de los BENI BUIAHI”, Interventor José Ojeda del Rincón.

La secta *Darcaua* tenía su sede principal en la *zauia* del Quertquert y, en el momento de los sucesos que narra el Interventor, en la de Candussi. Estaba regentada



por el *cherif* Hach Si Mohammed Sidi Said Muley Tieb. Debido a rencillas y ambiciones de sus dirigentes, la secta había llegado a una situación de total desprestigio y decadencia. Sin embargo, al mantenerse el *cherif* alejado de los asuntos de la cabila y, a pesar de la situación de la misma, había conseguido

gozar de gran prestigio y respeto. Se da el caso de que los personajes más influyentes de la cabila, desde tiempos inmemoriales, eran los *chorfa* del Quertquert y a ellos estaba totalmente vinculado el desarrollo de la cabila. El propio *cherif* era un prestigioso *chorfa*.

El *cherif* se aprovechaba del respeto de que gozaba para aumentar su hacienda y realizar negocios. En este sentido, tenía planteada una denuncia ante la Administración española sobre la delictiva explotación de los recursos de la cabila en beneficio personal. Los cabileños se mostraban cansados de esta situación pero la posición de prevalencia social y el exigido y obligado fervor religioso actuaban como elementos que ayudaban a mantener la sumisión. Los adeptos que el *cherif* controlaba directamente, ejercían sobre el resto de la cabila el férreo control que le ayudaba a seguir valiéndose de la situación. Es ésta una muestra de cómo una Cofradía puede proyectar un poder político y, al mismo tiempo, servir a un poder económico y social personal y contrario a los intereses del común. Tal y como nos relata el Interventor de la cabila en su etnografía, el *cherif Darcaua* además se dedicaba a desarrollar negocios transfronterizos con comerciantes poco escrupulosos en operaciones nada limpias.

El caso es que tiene la cabila una *zauia* en Candussi, como queda dicho, y allí se celebran dos romerías al año (*aamara* o *mussem*). A este santuario se asocia una leyenda protagonizada por un *cherifdarcaua* de BENI UQUIL. Se cuenta que regresando desde Quertquert, Sidi Mohamed Ben Abdelcader que así se llamaba el susodicho, vio en el lugar en el que está actualmente emplazado el morabo una losa sepulcral a flor de tierra. Se detuvo y recitó unos versículos del Corán. Por la noche, el personaje

enterrado allí, se le apareció y le agradeció los rezos diciéndole “En el cielo yo soy Maaruf y sobre la tierra estoy representado por la piedra bajo la que reposa mi cuerpo. Ya me conoces, elévame un monumento y Dios te lo tendrá en cuenta”. Sidi Mohaned Ben Abdelcader elevó una *kobba* de apropiada magnificencia que lleva el nombre de Sidi Maaruf.

La historia de Sidi Maaruf nos explica en qué tipo de razones se fundamenta, en general, la erección de los morabitos. La personalidad y el prestigio del promotor juegan un importante papel para que esta iniciativa se consolide y se proyecte sobre las futuras generaciones. La presencia de una *baraka* reconocida en el protagonista del santuario o en su promotor, es factor necesario para el éxito de los objetivos de permanencia que se propone. El hecho de que uno u otro vengan de un tronco familiar *chorfa* es también imprescindible pues serán los descendientes de la propia familia los que se aplicarán en mantener la memoria de los orígenes y el valor de las leyendas promocionando así la pervivencia de la *baraka*. Mantener el fervor que queda asociado a la imagen de una dinastía, proporciona a ésta, los argumentos que la permiten sostener su influencia.

Geertz analiza la situación en tanto distintas formas de expresar una creencia determinada en Dios y asigna al sufismo un papel concreto en las influencias que una y otra forma tiene sobre las restantes. Por debajo de esa realidad visible existe una estructura invisible que es la que realmente la condiciona y configura, una estructura compuesta por elementos de índole político, social y económico. En definitiva, una estructura de poder. Eso es lo que creemos y lo que, evidentemente, dieron por sentado los distintos Ol's que tuvieron que afrontar esta problemática social indígena. De hecho, nos parece de un gran interés antropológico este campo de investigación sobre la estructura de poder temporal creada a partir de una estructura de poder y relevancia religiosas que actúa haciéndose, para sí, con todas las posiciones desde las que poder proyectar una acción de poder práctico, social y económico.

Gellner reproduce en su estudio el alcance y la profundidad con los que Geertz hace el suyo, hace uso de una óptica y una perspectiva similares por lo que también se queda en la observación de un paisaje exclusivamente religioso. Por ello, se limita a

definir y exponer las diferencias que detecta en lo referente a las distintas formas de la expresión religiosa en cada una de ellas, es esencialmente descriptivo. Siendo bastantes ajustados a la realidad ambas descripciones, no son ninguna de ellas correctas porque no analizan las estructuras que las condicionan, tal y como hemos insinuado antes.

Para Cornell, a finales del período *marinida* el sector social de los *chorfa*, formado por los distintos linajes patrilinealmente descendientes del Profeta, constituía lo que podríamos considerar casi como una casta impermeable, que ponía un gran cuidado en mantener sus registros genealógicos y su impenetrabilidad. Se agrupaban alrededor de un líder familiar que actuaba como árbitro en las disputas que pudieran presentarse entre las distintas facciones, procediendo como si de un ombudsman se tratara. De especial importancia fue la fuente de financiación del grupo a partir de las aportaciones religiosas de toda la sociedad, que ellos gestionaban, los *waqf*.

El profesor de la Emory University de Atlanta, sostiene que el sector de mayor importancia, controlado por este grupo social, fue el campo de la educación. Desde la posición de control de este campo primordial, los *chorfa* ejercieron su influencia y el control social; la selección de los estudiantes, la elaboración y supervisión de los contenidos académicos, el seguimiento de las enseñanzas y creencias impartidas en las escuelas, contribuyó a proporcionarles un “derecho moral” a intervenir en todos los asuntos de la sociedad de lo que derivaba una posición privilegiada de poder social. Esto último se complementaba con el secular esfuerzo dirigido a intervenir todo el ámbito de la jurisprudencia *cheránica* desde la universidad, especialmente desde la universidad-mezquita de Qarawiyyin de Fez, de manera que *koddāt*, *ulema*, *fokaha*, *adules* etc., fueran pertenecientes o afines a este sector aristocrático.

IV

CREENCIAS, MITOS Y SUPERSTICIONES

IV.1. CREENCIAS (287-306)

IV.2. MITOS (307-318)

IV.3. SUPERSTICIONES(318-336)

IV

CREENCIAS, MITOS Y SUPERSTICIONES

Los aspectos más convencionales de las manifestaciones religiosas de estos pueblos del norte de Marruecos han sido analizados en el capítulo anterior, no desde la perspectiva del investigador de la religión en una cultura determinada, sino desde la que nos hemos impuesto como antropólogo investigador interesado en dejar como evidente el trabajo etnográfico en el seno de un grupo humano específico como fue la D.A.I. y dentro de ella los OI's de la misma, durante el Protectorado español marroquí. Desde esta óptica, nos ha parecido conveniente agrupar el tratamiento de las creencias, los mitos y las supersticiones y tratar el conjunto de todos estos temas dentro de un mismo capítulo. Es cierto que, desde una perspectiva distinta, más acorde con la propia del investigador antropológico, que estudia la religión de la sociedad analizada, seguramente estos temas deberían de haber formado parte de ese enfoque religioso general. Creemos que, al separarlos en distintos capítulos, podremos dejar mejor explicado el tratamiento que recibió cada uno de ellos por parte de los Interventores Militares.

En Marruecos, solamente son los árabes y en parte los bereberes fuertemente arabizados los que mantienen religión y lengua dentro del respeto a la ortodoxia pues el bereber reacciona alterando el Islán con la magia, la superstición, el culto a los santos y a los muertos, además de otras veneraciones y ritos que el Islán puro no admite. Al decir de algunos estudiosos, éste no ha hecho más que cubrir “con sus albornoces” los viejos hábitos mágico-religiosos y las más antiguas tradiciones líbico-bereberes; éstas han sido “islamizadas” y nada más. A pesar de las superposiciones de las civilizaciones fenicia, romana, cristiana y árabe, el mundo bereber ha conservado numerosas creencias de sus antepasados, fuertemente impregnadas de totemismo, y que han llegado a deslizarse aún en ciertas manifestaciones musulmanas practicadas en el Mogreb⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ AGA. 81/12753.278. “La población de la Zona española del Mogreb” del Comandante Beneitez, p.8.

Muchas fueron las figuras reales, existentes en tiempos pretéritos, cuya evocación reverencial ha dado lugar a la creación de mitos alrededor de las mismas. Figuras reales que, también, han contribuido a la consolidación de creencias ya existentes, las cuales, por razón de sus aportaciones y comportamientos quedaron formando parte del acervo común de estas gentes respecto a sus creencias y mitos. Las autoridades españolas del Protectorado y especialmente la AI y sus oficiales alumnos, dedicaron una especial atención a su estudio, investigación, influencia, grado de asentamiento y permanencia presentes en el seno de la sociedad administrada. Como consecuencia de ello, fueron elaboradas etnografías al respecto, algunas de ellas de excelente calidad como las que se dedican a la figura de Sidi Hedi santo e ilustrado varón que nació el 16 de *Heiyya* de 1157 (era musulmana).

Sidi Heddi llegó el 13 de *Chaaban* de 1196 a BENI AROS. Unos afirman que se llegó hasta allí para orar en la tumba de un santo local y en la de los *Sebaatu Riyal* (los siete santos varones) aunque otros mantienen que llegó buscando la *Mafatah es-Ser* (la llave de los secretos que parecía debía estar en la tumba anterior). Esta última versión es la que ha gozado de mayor credibilidad y la que prevaleció. Su vida se recuerda a partir del cambio prodigioso que se produce en ella después de haber logrado hacerse con la llave de los secretos de los siete santos varones y ser derribado del caballo, cuando huía con ella, gracias a un conjuro realizado por otro santón. A partir de ese momento, dedicándose a los demás en el retiro santo que eligió, empleó su inmensa sabiduría en ayudar, curar y adivinar; de modo que su santuario se convirtió en un lugar preferente de peregrinación en todo el noroeste del reino. Su vida y sus enseñanzas animaron el espíritu de la cofradía *Hadaua* cuya organización y operativa está basada en sus admoniciones. En aquellas encontramos algunas que dejan de ser manifestaciones puramente religiosas y pasan a ser expresiones cercanas de lo heterodoxo, más próximas a creencias atávicas de corte animista que todavía permanecían vivas en tiempos del Protectorado. Son comportamientos de contenido religioso considerados por el Islán ortodoxo como desviaciones y herejías solamente aceptadas en la medida en que venían dadas por la fuerza de un sincretismo inevitable⁴⁰⁶.

⁴⁰⁶ AGA. 81/12694.33.20 "Sidi Heddi" Conferencia-memoria sobre este lugar o paraje de connotaciones religiosas, por el Interventor Comarcal de BENI AROS el Comandante. Beneitez Cantero, 1946.

Siguiendo a Mauss⁴⁰⁷, los fenómenos religiosos se pueden estudiar como pertenecientes a tres grupos distintos: religión stricto sensu; religión lato sensu con magia y adivinación; y, finalmente, las supersticiones. En el capítulo anterior, habríamos tratado sobre la presencia e interés despertado por las estructuras y por las manifestaciones religiosas stricto sensu incluyendo, también, algunos aspectos de estas manifestaciones que podrían acogerse a las consideradas en lato sensu. En este capítulo tratamos otros aspectos de la religión lato sensu, no contemplados allí, junto con los mitos y las supersticiones. En cierto sentido, aunque no estrictamente, es como si en el anterior capítulo hubiéramos tratado la religión en tanto sus manifestaciones exteriores y comunitarias de la sociedad, mientras en éste, estuviéramos tratando los aspectos religiosos de la sociedad que se manifiestan en el ámbito de lo privado y personal. También, es como si en el capítulo anterior hubiéramos tratado el hecho religioso sobrevenido a la sociedad bereber autóctona como consecuencia de la islamización, mientras en éste estuviéramos tratando los aspectos supervivientes de una religiosidad ancestral y primitiva y autóctona.

Hacer una clasificación que permita situar en distintos ficheros las creencias de base religiosa, los mitos y las supersticiones; puede llegar a ser una tarea difícil de llevar a cabo, si lo que se pretende es hacerlo de manera concluyente. Muchas de las supersticiones tienen una raíz mítica o un fundamento mítico, a veces conocido y a veces no. La mayor parte de los mitos se estructuran sobre leyendas que buscan dar base a una creencia religiosa determinada de fondo «primitivo», evidentemente anterior a la islamización del país y claramente una supervivencia o residuo de aquella. Es por esto que la clasificación divisoria que presento en este capítulo hay que tomarla con cierta flexibilidad, pues vamos a encontrar creencias míticas y mitos supersticiosos, de manera que aspectos de sus identidades respectivas son comunes, están presentes y se comparten en cada uno de los grupos que contemplamos.

IV.1. CREENCIAS.

Entendemos aquí como creencias aquellas convicciones generalizadas y compartidas por los individuos de la sociedad, que poseen un fondo de calidad religiosa

Hay una versión reducida de esta conferencia que se conserva en 81/12706.16.25.

⁴⁰⁷ Mauss, Marcel. *Manual de Etnografía*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pp. 259-324.

y de intencionalidad espiritual. Normalmente se expresan a través de actos de devoción que encierran un interés personal y buscan un beneficio; la mayor parte de las veces, de orden material y concreto. En cierto sentido, expresan el reconocimiento de la incapacidad humana frente a muchos aspectos de la vida al buscar la resolución de estos a partir de una intercesión propiciatoria, de un intermediario en el que se deposita esta devoción y del que se espera el beneficio que se solicita. Muchas de estas devociones son restos fósiles de un pasado religioso de base naturalista y animista, que estuvo totalmente vivo hasta tiempos preislámicos; poco influido, si algo, por las creencias que aportaron las ocupaciones romanas y las del cristianismo alano y bizantino.

En alguna de las facetas investigadas a lo largo de nuestro trabajo de tesis, hemos detectado atisbos remanentes de atávicas formas de entender la comunicación espiritual y religiosa con lo superior, donde lo mágico está por encima de lo sagrado porque las herencias primitivas subyacen todavía vivas bajo otras formas de veneración religiosa. En alguna otra faceta se puede ver una intencionalidad de influencia social. Allí donde hemos encontrado esta influencia, no se la percibe cumpliendo una función de refuerzo en la necesaria cohesión – fin que suele perseguir la religión con sus estructuras – sino pretendiendo un efecto social directo y personal, que anhela para sí y para su linaje una posición de preminencia. Finalmente, en otras facetas, hemos encontrado algo totalmente diferente a lo que contemplamos en estas dos, algo que obedece y sigue la expresión canónica y oficial de lo religioso en un país que es, o al menos pretende ser, musulmán ortodoxo.

Para descubrir la forma realmente originaria del pensamiento religioso, yendo más allá de las religiones observables, buscando sus elementos comunes y fundamentales se concluye que ningún sistema religioso carece –en alguna de sus distintas formas de expresión– de una cohesión entre dos planteamientos: uno que va dirigido a las cosas de la naturaleza, que engloba a las grandes fuerzas cósmicas como los vientos, los ríos, las montañas, los astros o el cielo junto con los objetos que pueblan la superficie de la Tierra como las plantas, los animales, las rocas por ello este enfoque de la religión recibe el nombre de naturalismo. La otra línea de planteamiento es la que denominamos animismo, tiene por objeto a los seres

espirituales como los espíritus, las almas, los genios..., agentes animados dotados de los poderes extraordinarios que les son atribuidos⁴⁰⁸.

«Para unos, el animismo sería la religión primitiva, de la que el naturalismo sólo sería una forma secundaria y derivada. Para otros, por el contrario, es el culto de la naturaleza el que habría sido el punto de partida de la evolución religiosa; el culto de los espíritus no sería más que un caso particular del mismo»⁴⁰⁹. No entraremos a valorar, por tanto, qué expresión religiosa primitiva es consecuencia de la otra y como consecuencia una forma posterior de asumir el hecho religioso. Solamente trataremos de mostrar que ambas estuvieron presentes en el territorio del Protectorado, que ambas conservaron formas de expresión que permanecían vivas todavía durante el período de administración colonial española y que ambas fueron objeto de estudio por parte de los Ol's y de la DAI en general, motivando numerosos ensayos academicistas y trabajos etnográficos relacionados con ellas.

Dice Durkheim «Si el culto a los muertos no es primitivo, el animismo carece de base»⁴¹⁰. Este es un tema que el autor francés se plantea en relación con su estudio de las sociedades primitivas australianas pero que podría servirnos de base para un enfoque más amplio y general. El animismo se fundamenta en el papel que el alma toma en determinadas circunstancias: donde se aposenta, cómo actúa, que tipo de cultos promueve, y qué capacidad posee de generar una devoción vinculante en la medida en que las creencias que se deduzcan de su existencia llevan a practicar ritos comunales significantes de una religión compartida, común. La idea de alma parece contemporánea de la humanidad. Igual que no se conoce ninguna sociedad sin religión, sea ésta más o menos compleja, no existe tampoco ninguna por muy “primitiva” que la podamos considerar en la que no hallemos algún elemento relativo al alma, a su origen y a su destino. Cada cuerpo humano contiene un ser interior, un motor que lo anima y del que parte la iniciativa de su actuación vital trascendente, es el alma⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa* Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 43-44.

⁴⁰⁹ Durkheim, op. cit., p.97.

⁴¹⁰ Durkheim, op. cit., p.121.

⁴¹¹ Durkheim, op. cit., pp. 381-382.

El campo en el que el alma tiene un papel protagonista como primer motor de creencias relacionadas con los seres espirituales, con los genios y con los demonios o con otro cualquier ser capaz de asumir comportamientos asociables al de los seres humanos, gracias a poderes extraordinarios que se supone radican en ellos aunque estos nunca hayan podido ser observados objetivamente, sería el campo en que tendría existencia el animismo como expresión religiosa producto de la reverencia y el fervor espiritual que todos aquellos soportes suscitan. Según Tylor, el hombre primitivo extrae una conclusión trascendente al evaluar comparativamente su vida real cotidiana – sujetos y personas participantes en ella – frente a la que cree vivir “realmente” cuando está sometido a los caprichos del sueño. En estos últimos casos, “vive” en lugares que sabe alejados de su propio lugar, en lugares en los que ha estado en algún momento, que conoce pero que los sabe lejanos; también, en lugares imaginados nunca vividos pero que sabe distantes. En estas circunstancias de sueño, se encuentra con personas imposibles pues las tiene situadas lejos en la distancia y en el tiempo, comprende la dificultad insuperable de que algo así tenga sentido para un ser limitado como el mismo se reconoce.

La conclusión a la que llega es la existencia de una dualidad en su propia persona: una parte sería su ser físico con el que convive y con el que experimenta la realidad del día a día y otro sería un ser espiritual que, albergado en el primero, disfruta de poderes y capacidades fuera su alcance. Es un ser más ligero y etéreo, de forma un tanto imprecisa, pero similar a la que él contempla en sí. Es un ser maleable puesto que, en sueños, se comporta llevando a cabo actuaciones imposibles para un ser matérico como él es en realidad. Es el alma. Un valor o cualidad espiritual que viviendo en el cuerpo físico puede abandonarlo circunstancialmente pero que no tiene autonomía puesto que siempre permanece ligada a aquél. Por otro lado, «las almas de las cosas residen con preferencia en las cosas y se las ve como las causas que producen todo lo que allí sucede»⁴¹², tales como la germinación, el crecimiento de las plantas, los efectos cósmicos o las consecuencias físicas de la dinámica con la que la Naturaleza se expresa, la actividad del mundo físico.

Parece lógico pensar que, independientemente de la constatación de un doble de sí mismo, el primitivo debería de haber asociado a éste una serie de valores de orden

⁴¹² Durkheim, op. cit., p. 104.

superior que hicieran de él la matriz de un objeto de culto y, esto, no se ha encontrado por los estudiosos antropólogos que han investigado el animismo. El tema es antropológicamente apasionante pero ni Tylor ni Spencer ni el mismo Durkheim, cuando analiza las tesis de aquellos dos, nos aportan argumentos concluyentes al respecto. Algunos autores sostienen que es el fenómeno de la muerte del individuo el que suministra al alma los supremos valores que la hacen objeto inceptor de esta expresión religiosa pues es, en el tránsito a otro mundo, cuando adquiere un plano superior ya que, en la nueva situación, el alma puede realizar libremente y en cualquier momento todo aquello que podía hacer solamente durante el sueño. El alma se libera de las ataduras del cuerpo y se sacraliza.

Para Durkheim, al que seguimos con estas argumentaciones, «un simple cambio de grado no podría bastar para hacer que algo pasase de una categoría a otra» refiriéndose al cambio desde lo laico a lo sagrado. Mantiene que el primitivo experimenta, hacia los objetos de su adoración, sentimientos confusos y mezclados de respeto y temor, aunque, aquél, sea más fruto de éste que del miedo, una emoción inspirada por un concepto elevado y superior que localiza en la *majestad*⁴¹³.

Siendo lo anteriormente expuesto, necesario para comprender de qué estamos hablando cuando nos referimos al animismo como un modo primitivo del fenómeno religioso, su análisis y valoración no entran dentro del objeto de nuestro trabajo de tesis, por ello, sirvan los comentarios anteriores solamente como apuntes indicativos. Lo que aquí buscamos demostrar es lo siguiente: 1. El animismo, en alguna de sus formas académicamente aceptadas, estuvo presente en la población bereber del territorio, todavía en la época del Protectorado; 2. El animismo, como continente de creencias de base religiosa, despertó el interés investigador antropológico de los OI's y de la DAI en el ámbito de la Academia de Interventores; 3. El animismo, como objeto de investigación, dio lugar a la elaboración de ensayos, memorias, informes y etnografías de mayor o menor calidad.

El hombre vive inmerso en la naturaleza y la observa y toma consciencia de su propia pequeñez y de su debilidad ante los tremendos fenómenos que se producen en

⁴¹³ Durkheim, op. cit., pp. 115-117.

su seno, ante su fuerza y su capacidad destructiva; también ante la belleza cautivadora y sensible que muestran determinados parajes y también la forma en que destacan sobre su entorno determinados elementos del mismo. Deposita en ellos una admiración, un temor, una devoción y un fervor; busca apoyo de estas potencias naturales y trata de disponerlas a favor suyo. El hombre de la primitiva sociedad bereber del norte de Marruecos, en un momento de su desarrollo cultural religioso lleva a cabo una taxonomía ontológica reconociendo una u otra propiedad trascendente en un objeto, una planta, un animal o una persona. La consecuencia de que estos “existentes” sujetos portadores de esa particular cualidad trascendente, de forma organizada, establezcan entre sí una relación determinada constituye una “cosmología”. Así es como lo entiende Philippe Descola⁴¹⁴, aunque nosotros entendamos que cosmología es otra cosa.

Como hemos advertido, para muchos estudiosos el naturalismo es la forma en que se expresa el hecho religioso en sus primeras manifestaciones, cuando el hombre toma contacto con lo superior. Es base y fuente de todas las demás formas pues, a partir de él, resultan como consecuencia de su particular evolución. El núcleo y la esencia del culto a la naturaleza es la convicción explícita de que, ésta, se muestra animada en todos sus aspectos. Una aseveración que sostiene Pfleiderer y que no puede explicarse diciendo que el hombre primitivo, asombrado por los fenómenos naturales, los relacionaba con seres vivientes o, incluso, que pensaba que ellos albergaban o eran operados por espíritus humanos. Para el autor alemán, tal visión supondría una distinción clara y definida del elemento sensible y del elemento suprasensible; cuando, este tipo de distinción, solamente se presenta en un estadio más avanzado, después de que los dos elementos que aparecen inicialmente fundidos en uno solo se separen y tomen existencias independientes⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Descola, Philippe. Antropólogo francés discípulo de Lévi-Strauss y catedrático del College de France. Léase al respecto la excelente recensión que hace el profesor Álvaro Pazos sobre *Par-delà nature et culture*.

⁴¹⁵ Pfleiderer, Otto. *Philosophy and Development of Religion*. AMS Press, New York, 1979. Ed. inicial Edimburgo 1894.

Según explica Driscoll⁴¹⁶, De la Grassiere mantiene que el naturalismo está en el origen de las religiones y plantea una cierta taxonomía al respecto contemplando un naturalismo menor y un naturalismo mayor.

Del naturalismo menor se derivaría el animismo que en determinadas circunstancias da paso al fetichismo, en un proceso que podría explicarse de la siguiente manera: inicialmente el objeto es adorado en su realidad concreta; en una fase posterior se detecta, alojado en él, un alma o un espíritu con el que convive en una común esencia; en una fase posterior, este alma o espíritu se separa claramente del objeto y pasa a convertirse en el sujeto real de la devoción y del culto que se le dispensa. Son dioses que se personifican en bosques, montañas y ríos. Los espíritus de estos elementos de la naturaleza se sustancian y toman formas diferenciadas aunque relacionadas con los elementos de que proceden: genios, hadas, yins y náyades. A partir de este naturalismo menor encontraremos expresiones de contenido religioso que pueden muy bien ser consideradas como fetichismo. Raramente, pero en alguna ocasión como comentaremos, se encuentran otras formas en las que el objeto natural en sí, se torna sujeto de una devoción panteísta.

Del naturalismo mayor comprobamos que está relacionado con los elementos superiores de la naturaleza especialmente con aquellos que se encuentran en el firmamento y que dieron pie a las altas mitologías de las culturas evolucionadas primitivas. Por las referencias que hemos encontrado en los fondos investigados del AGA, los Interventores Militares no pudieron testificar la presencia de manifestaciones relacionadas con el naturalismo superior. La cultura bereber preislámica, de la que algunas expresiones naturalistas son rescoldos, no alcanzó un nivel de desarrollo en el que el naturalismo mayor tuviera alguna presencia a pesar del roce cultural mantenido durante siglos con culturas como la romana.

Las dos formas más “primitivas” de expresión religiosa: el naturalismo y el animismo, están presentes en la cultura de los pueblos bereberes del Protectorado. En unas cabilas esta presencia es más evidente que en otras pero, en casi todas las tribus del mismo, permanecen vivos detalles heredados de las culturas originales anteriores a

⁴¹⁶ Driscoll, John T. “Naturism” en *Catholic Encyclopedia*, Vol 10, New York.

la llegada del Islán que, éste, tratará de disolver en su seno o hacerlos desaparecer. Durkheim, como otros, se acerca al estudio de estas formas primitivas de expresión religiosa de la mano de las aportaciones de Tylor para quien el animismo es, básicamente, la creencia en seres espirituales. Esta conceptualización resulta demasiado amplia y por ello poco precisa; mejora al ser considerada como una práctica que tendería a «espiritualizar» el mundo natural, es decir, a dotar de un espíritu o alma a elementos de la naturaleza tales como: plantas, animales, parajes, lugares insólitos y peligrosos⁴¹⁷.

El animismo está presente cuando en el seno de la sociedad se tiene consciencia de que existe una fuerza de características totalmente diferentes a todas aquellas fuerzas materiales, esta fuerza emana de un ser— el alma viva del muerto— o de un objeto o de un animal o de una planta y actúa de muchas maneras y en muchos sentidos de forma que, sus efectos, unas veces serán para bien y otras veces serán para mal. En ocasiones, la fuerza de contenido religioso aparece cuando estos cultos y devociones se extienden al mundo de la naturaleza, no solamente a los seres vivos que la pueblan sino a sus expresiones muertas como: piedras, lagos, montañas o bosques.

Respecto al animismo como modo de expresión del fenómeno religioso presente en los pueblos llamados “primitivos”, no entraremos a valorar si es o no es un estadio en el proceso evolucionista mediante el cual, según algunos, tiene lugar el desarrollo de hecho religioso en una cultura determinada, no es éste el motivo de nuestra tesis, insistimos una vez más. Entendemos el animismo etnológico como la asignación de un espíritu o de un alma a determinados cuerpos o elementos vivos o inertes. La creencia en la existencia de un espíritu arranca a partir de la contemplación de un hecho trascendente que contiene cierta dinámica transitoria, que muestra cierto movimiento: sueños que llevan a pensar en la existencia de un mundo paralelo, un mundo poblado por espíritus etéreos que siguen ciertas pautas de comportamiento; la trascendencia de la muerte que lleva a imaginar una prolongación existencial de la persona fallecida adoptando otra forma de ser y de manifestar su existencia, ahora en un plano distinto.

⁴¹⁷ Lombard, Jacques. *Introducción a la etnología*. Alianza Universidad, Madrid, 2008, p.62.

Para la mente del hombre primitivo, los animales, las plantas y hasta los seres inanimados estaban también dotados de un alma, un ser espiritual distinto a su esencia corpórea, que podía actuar por fuera del espacio físico que delimita la forma que lo aloja. Es el mundo de los espíritus, que deciden instalarse tanto en cuerpos imaginarios como el de los genios, las hadas o los demonios; como en cuerpos reales y mortales, poseyéndolos; o en cuerpos materiales inanimados como rocas, montañas y bosques⁴¹⁸. Cuando estos espíritus se muestran, aparecen en formas sutiles y vaporosas que mantienen el aspecto corporal de las cuales proceden. Viven y deambulan en ríos, lagos, fuentes, bosques, animales y son objeto de temor.

Sea o no, estas creencias, un estadio en la evolución religiosas de los pueblos bereberes de la Zona del Protectorado en épocas preislámicas, sean o no, una filosofía primitiva que contribuye a ordenar la vida social de estos pueblos en su fase primitiva, según mantiene Tiele, el hecho es que estas manifestaciones están presentes y son recogidas en estudios y ensayos etnográficos llevados a cabo por los Ol's como parte de su función. Pero es preciso admitir que, en cierto aspecto, esta presencia no pasa de ser discreta y atenuada como si fueran rescoldos de un intenso fuego anterior, ahora en fase de una latencia forzada por las influencia que, en mayor o menor grado según el territorio, lleva a cabo la imposición de la religión islámica, cuyos responsables, viendo la fuerza que todavía mantienen la antiguas creencias, se aviene a una coexistencia de compromiso.

Según Tylor, el ser humano al establecer una analogía entre el mundo de la naturaleza y el suyo propio dotó a los elementos de la primera de valores espirituales superiores que promovían su culto como consecuencia de esa superioridad. Todo ello como resultado de una reflexión religiosa de carácter evolutivo. En cierto aspecto y en algunas de sus facetas, animismo y naturalismo comparten espacio espiritual pero, en otros, sus formas de manifestarse muestran profundas diferencias. Al retomar las aportaciones de Tylor, Durkheim indaga en la esencia de las mismas distinguiendo en los orígenes del pensamiento religioso entre el culto a las cosas naturales, a las fuerzas cósmicas, al reino animal o vegetal o «naturalismo» y el culto a los espíritus, almas, genios y antepasados o «animismo»⁴¹⁹ donde el concepto de fuerza es la base

⁴¹⁸ Driscoll, John T. "Animisme Ethnologique" en *Catholic Encyclopedia*, Vol I, New York, 1907.

⁴¹⁹ Lombard, op. cit., p.151.

subyacente que transmite el efecto que suscita la devoción con la que se expresa esta religión⁴²⁰.

Una de las manifestaciones de contenido religioso más primitiva es el culto a los antepasados, en tanto espíritus protectores que velan por el bienestar de su descendencia y lo hacen merced a la supervivencia del alma de los mismos, esta actitud cultural está relacionada con el animismo. Tylor expresa dos lados del animismo para diferenciar el ámbito que se refiere a las almas del que se refiere a los espíritus. Mientras, Spencer, persigue sintetizar ambos entornos en uno solo que centra en las almas a través del culto a los antepasados. Tylor mantiene que el culto a los muertos es una subdivisión del animismo.

Según Driscoll el animismo de Tylor es vago e indefinido, pues se refiere a la doctrina de los espíritus en general y podría quedar reducido a lo que denomina una “Naturaleza animada”. Por otro lado, contempla el fetichismo como rama del animismo ya que se trata del fenómeno que deriva de la ocupación de objetos determinados por partes de espíritus concretos, objetos desde los cuales los espíritus irradian su presencia e influencia. Animismo y fetichismo serían dos modos de manifestación reverencial presentes en las distintas cabilas del protectorado y lo que aquí nos interesa es resaltar su existencia, el interés que despertaron estos fenómenos en los Interventores Militares y los trabajos, memorias y ensayos etnográficos a los que dieron lugar. Pongamos un ejemplo de esto último y de la forma en que esta problemática fue tratada en las etnografías que nos ocupan.

Sidi Heddi –personaje del que hemos hablado al principio de este capítulo –tenía la costumbre, que luego se mantuvo como parte del cuerpo reverente de su santuario, de dar de comer a los peces que en gran número se crían en una poza del río que lo bordea, la *gueltza* o *guedir*. Es creencia general, que, estos peces, deben ser cuidados y que quienes les hace daño son castigados por el Santo de forma inmediata, quien, desde el cielo, sigue prestándoles su protección. Un ejemplo que nos evidencia la disposición acomodaticia de los dirigentes religiosos ortodoxos, y Sidi Heddi debió serlo dada su condición de *xorfa*, al tomar como propias creencias asentadas en el acervo

⁴²⁰ Lombard, op. cit., p.152.

religioso primitivo de la sociedad bereber indígena, mediante una acción sincrética sobre el rescoldo de viejas creencias animistas-fetichistas.

Como podemos leer en la pequeña etnografía del Capitán Muñoz Andrés: aunque la totalidad del reino de Marruecos sigue la religión islámica, en la práctica de la misma son evidentes residuos de cultos naturalistas y animistas que han permanecido como supervivientes de creencias y prácticas religiosas preislámicas. Y es que debió de resultar muy brusco, para los bereberes originales, abandonar sus cultos y ritos milenarios para asumir un monoteísmo hermético al que se debía tributar un culto directo y puro. Muy posiblemente, dadas sus circunstancias culturales, necesitaban una divinidad o unas divinidades más sensibles y próximas, menos abstractas⁴²¹. Esta necesidad se planteará y se hará evidente en unas regiones de forma más acentuada que en otras y, todo ello, en su conjunto, será el motivo de la peculiar forma que adopta la religión islámica en todo el reino.

La presencia de rescoldos de cultos naturalistas y animistas no es homogénea en todo el territorio. Están muy extendidos en el campo y entre las clases bajas de las ciudades; esto último, hay que achacarlo a los efectos de la migración interior, mediante la cual, las gentes del campo se asientan en los barrios periféricos de las ciudades llevando con ellos sus costumbres y creencias. Son cultos a las grutas, a las fuentes, a los árboles y a las rocas, a las cimas montañosas, a aquello que adquiere una especial relevancia en relación a su propio entorno. Especialmente se magnifica y se deifica lo singular, dentro del conjunto del todo en el que se asienta, porque adopta una forma destacada o un tamaño relevante: un árbol determinado en el bosque, una roca concreta en el roquedal o una cima montañosa de especial configuración.

Complemento del ámbito cultural, es un rico ritual que acompaña los momentos álgidos de la existencia del bereber, especialmente del rifeño. El estudio y comentario de este ritualismo me ha planteado un pequeño conflicto a la hora de encontrar un encaje entre lo ritual y las creencias; contemplando aquél como consecuencia de éstas, dado que también nos hemos encontrado con costumbres muy ritualizadas de

⁴²¹ AGA. 81/12715.2.15 “La religión de nuestros protegidos” conferencia académica del Cp. Casimiro Muñoz Andrés, 1944.

manera que se me planteaba la duda sobre la conveniencia de tratar lo ritual al amparo de las creencias o al amparo de las costumbres. En el capítulo siguiente, en el que abordaremos las costumbres como elemento principal del mismo y siempre desde la óptica etnográfica del OI, volveremos sobre los aspectos ritualistas de las mismas, de manera que, sobre ritos, expondremos tanto en éste como en el próximo capítulo.

Volviendo a lo dicho anteriormente sobre la relación del culto a los muertos con una forma previa de animismo, hemos de evidenciar que, en mayor o menor grado, el culto a los muertos está presente en todo el norte de Marruecos. Esta pervivencia de antiguas creencias culturales no puede tener otra fuente que la representada por un animismo original activo y extendido en el seno de la “primitiva” sociedad bereber indígena, dada la total intransigencia de la ortodoxia islámica con aquellas particulares disposiciones culturales de contenido religioso. Este culto a los muertos, que vemos en el territorio del Protectorado, nada tiene que ver con el que se manifiesta en otras culturas antiguas y tampoco es un culto que se extienda a la generalidad de los fallecidos cuya memoria aún se mantiene viva y mucho menos a los antepasados fallecidos cuya memoria está ya perdida en el seno de su propio linaje. Este culto se centra sobre personas concretas que por su vida ejemplar y su capacidad de realizar milagros alcanzaron el reconocimiento y se hicieron acreedores de la veneración que, de forma imborrable, permanece presente en las tumbas que cobijan sus restos y que son objeto de veneración, como hemos tratado en el capítulo III.

Las tumbas de hombres santos son timbres de orgullo para los habitantes del poblado donde radican, no todos tienen la gran suerte de albergar en su proximidad la tumba de una persona de estas características pero todos ellos desean o han deseado tener su propio *marabut*. A veces, ha habido algo de confusión con respecto a la personalidad del ocupante de la tumba. Esto se ha producido, especialmente, cuando el santo ha sido un loco o un mendigo sobre el que han concurrido, en su momento, especiales circunstancias; es algo que puede darse con facilidad en esta sociedad, habida cuenta el trato atípicamente positivo y condescendiente que suele dispensar a este tipo de personas. Cuando esto es así y se da la circunstancia adicional que decae la tensión devocional de los creyentes locales, no es como consecuencia de lo anterior sino porque se suele entrar en otra clase de dificultades que trataremos de explicar a continuación. En estos casos, frecuentemente, el nombre del santón se ha perdido con

el tiempo y las tumbas acaban recibiendo nombres como: Sidi Mejfi (el escondido) o Sidi Bu Kenadel (el de las lámparas o candiles).

Hemos visto que no todos los enterramientos de hombres santos tienen la misma categoría y reconocimiento. Estos últimos santos locales que acabamos de mencionar, no tienen *mokaddem* ni fondos particulares, ni fiesta anual. Se conservan por la piedad de los fieles que no son otros que los de la propia localidad y que se contentan, cuando pasan por allí, con colgar un trapo o un mechón de sus cabellos como cumplimiento de una promesa o como prenda de una solicitud personal realizable. Las peregrinaciones y las fiestas anuales o *mauásim* (así en la etnografía a la que nos referimos aquí) están reservadas a unos pocos santos elegidos y de significación. Sus mausoleos son las tumbas de personajes más o menos conocidos cuya fama se proyecta sobre un amplio territorio geográfico, amplio en proporción al reconocimiento que obtuvieron en vida y al interés y al trabajo que hayan puesto sus descendientes en comunicar su grandeza y mantenerla presente⁴²².

Las tumbas y mausoleos pueden dividirse en tres categorías que consideramos, en cierto modo, relacionadas con el nivel de creencia religiosa que despiertan que va unido al prestigio y al poder que se las supone: *Sadat*, *Salihhin* y *Merabtin*⁴²³.

- En primer lugar están las tumbas abandonadas a la piedad de los fieles, sin habitáculo reservado para la oración y sin *mokaddem* alguno; son las más numerosos en el territorio del Protectorado.
- En segundo lugar está las tumbas provistas de dependencias, tierras y escuela, tienen habitación reservada para la oración. Estas tumbas son administradas por *mokaddemin* nombrados por el *Nadir*.
- En tercer lugar están las tumbas de los *merabtin* que tienen descendencia y funcionan como una actividad controlada por los sucesores del santo.

Los morabitos, como las mezquitas de los poblados, constituyen sus bienes *Hhabus* en los que el gobierno del *Majzen* tiene parte. Esto no sucede en todos, pues en los que hemos descrito en tercer lugar, son los que los descendientes del muerto los únicos beneficiarios. Delegan estos en uno de ellos que es el que administra el santuario o tumba y los bienes mencionados, además, recoge las ofrendas y las divide

⁴²² En el capítulo III encontramos las claves que explican estas circunstancias debidas al linaje.

⁴²³ AGA.81/12693.114.22“*Sadat*, *Salihhin* y *Merabtin*”.

entre los diversos miembros de la familia. A ese delegado se le llama *mezuar* (el que recoge los *ziarat*). La administración de estos bienes escapan, pues, al *Nadir*.

Entre las prácticas de contenido religioso y origen preislámico resaltan las siguientes: la fiesta de la *haguza* celebrando el comienzo del año solar; la fiesta de la *aánsara* que celebra el solsticio de verano; los ritos agrarios que los agricultores celebran al iniciar la siembra y al rematar la recolección; las prácticas para solicitar las lluvias y el buen tiempo; el culto profesado para evitar o expulsar a los *yenun* considerados como seres sobrenaturales, etc.⁴²⁴ Muchas de ellas, aunque costumbres aparentemente festivas e intrascendentes, son prácticas que reflejan rescoldos de algún tipo de manifestación religiosa de origen preislámico. Con la presencia del Islán, los desarrollos ritualistas de estos festejos, que debieron marcar en su momento distintas fases en la expresión del hecho religioso, migraron desde el ámbito original restringido de lo religioso al ámbito de lo cotidiano, sin arrastrar implicaciones.

Tener presente esta distinción, sobre la que trabajaría Mauss, es importante en este capítulo de nuestro trabajo de investigación porque estas facetas bien diferenciadas estuvieron presentes en las expresiones religiosas de la población del Protectorado y porque fueron motivo de importante interés antropológico por parte de los OI's que desarrollaron etnografías de calidad al respecto, algunas de las cuales se han conservado en los fondos del AGA⁴²⁵. Cuando los Interventores Militares abordan este área religioso de la etnología, muchas veces lo hacen influidos por trabajos similares llevados a cabo en la zona francesa, cuyos autores vienen muy determinados por las recomendaciones y criterios de Mauss.

En alguno de los territorios del Protectorado, las creencias de fuente naturalista son más numerosas y más consistentes que en otros, lógicamente, esto sucede más intensamente en aquellos lugares que presentan características orográficas más cercanas a lo grandioso: donde las grandes montañas, las quebradas, los cauces de arroyos y ríos con cascadas, las grutas y los peñascales, los bosques y las fragas

⁴²⁴ AGA. 81/12715.2.15. "La religión de nuestros protegidos" por el Cpt. Muñoz Andrés.

⁴²⁵ AGA, 81/12701.2.28 "Culto a las piedras" ensayo académico.

AGA, 81/12701.16.14 "Los Tibaradin" por el Grl. Nieger una narración sobre estos ídolos de piedra.

intrincadas son habituales y donde todas las manifestaciones de la Naturaleza concurren, provocando en sus habitantes la gestación de creencias fabulosas. En todos ellos, el hombre "primitivo" en estricto contacto con la Naturaleza ha estado más cerca de su grandiosidad y ha tenido más fácil el establecimiento de un diálogo religioso con la misma.

En el norte de África, en la zona del Protectorado, como en cualquier otra parte del mundo, las más antiguas creencias religiosas tuvieron su motor y fundamento en la profunda veneración que el ser humano sentía por las fuerzas naturales y por las diversas formas con las que la Naturaleza se expresaba. Junto con los ríos y las montañas, los bosques entraron en el conjunto de estas últimas expresiones naturales como fuente de evocación fervorosa.

El árbol, lo mismo contemplado en su individualidad como en su conjunto, despertó siempre una mezcla compleja de sentimientos superiores, entre los cuales debemos de resaltar los de admiración y consideración y respeto. Admiración, como la que puede despertar un ser vivo próximo que crece y se fortalece al ritmo en que crece y se fortalece la propia persona, en un acorde acompañamiento. Consideración, como expresión de agradecimiento en la medida que él mismo o su fruto, resultan de utilidad para el sostenimiento, desarrollo y alimentación de las personas o de los animales que contribuyen a facilitar su vida. Respeto, en tanto que, en determinadas circunstancias, el árbol se transmuta en figura trascendental portadora de altos valores espirituales que considera depositados en él mismo, como tabernáculo y relicario de estos valores.

En muchas de las culturas antiguas, en distintos lugares de la Tierra, el bosque ha sido el espacio mágico y sagrado donde ha tenido lugar lo excelso y lo tenebroso, el lugar donde uno se pierde y el sitio donde uno se encuentra; zona de transición desde lo humano y terrenal y temporal hacia el más allá y el mundo intemporal y eterno y definitivo⁴²⁶. En el bosque se encuentra el reino de la fantasía, allí el paisaje adquiere una soberana belleza y los fenómenos meteorológicos se muestran con una

⁴²⁶ Sayáns, Francisco. "El Tejo. Objeto de sincretismo Medieval" en *Medieval*, nº 29, EDM Revistas, Barcelona, 2009, pp. 36-47.

grandiosidad omnímoda, a la vez sugerente y amenazante. Es lugar donde se esconde una fauna salvaje amenazadora, donde habitan duendes protectores y magos y entes fantásticos.

También los bosques del Protectorado fueron objetos protagonistas que contribuyeron a gestar creencias de contenido religioso y fantástico motivando convicciones populares acerca de sus particulares y sobrenaturales características. En los magníficos bosques de cedros del Rif, en los cerrados alcornocales y en los bosquetes sagrados que acompañan y arropan los sueños eternos de los morabos, en las *gabas*⁴²⁷ de SENHAYA y de BENI GUEMIL; en las intrincadas malezas que cubren el fondo de las hondas barrancas de Yebel Haman y en las escasas manchas de arbolado que rompen la pétrea monotonía de la costa brava de BOCOIA; en todos estos lugares, sitúan las leyendas la morada de los “*afrit*” y de las “*afritas*”, genios varones y hembras, y de los *yenun* verdaderas divinidades paganas a quienes tanto respetan las gentes de este territorio a los que temen o miman, según las circunstancias, las mujeres rifeñas⁴²⁸.

Pero si en los bosques hay cavernas o hendiduras entre peñas, o los árboles tienen huecos de alguna consideración entonces es seguro que allí morará el *gul* o el *ised*. Las grutas, los pozos, los huecos de los árboles, las grietas profundas del terreno y las quiebras de las peñas son los caminos que ponen en comunicación a los hombres Beni Adem (los hijos de Adán) que viven sobre la superficie de la tierra, con los *yenun* o mezclándose reducidos a átomos en el agua, en el aire o en el polvo. En las leyendas de los bosques flotan las supervivencias de los viejos ritos totemísticos de las primitivas religiones. Son éstas las palabras del Interventor que recopila las leyendas sobre bosques y que nos muestra, una vez más, el interés etnográfico de muchos de los ensayos realizados por estos funcionarios militares de la Administración colonial del Estado⁴²⁹.

⁴²⁷ *Gaba*, monte bajo con arbustos de pequeño tamaño y gran dureza. Contra sus efectos, las mujeres utilizan una especie de polainas o *bumentel* o *buafass*.

⁴²⁸ AGA. 81/12705.V-62. Etnografía académica “Leyendas de bosques”.

⁴²⁹ Ibid.

Hay algo que suele hacerse evidente mucho antes de llegar a la proximidad de un morabito o *khaloa* (también *jaluá*), esto es el bosque que lo suele acompañar en la mayoría de los casos, especialmente en la zona norte, y que ha sido respetado durante siglos. Sus consecuencias sobre el paisaje quedan inexorablemente unidas a la función religiosa de carácter general que tiene este espacio: el miedo, el respeto, incluso la presencia física de guardianes en algunos casos extremos, han sido las causas por las que han podido mantenerse estas condiciones. El bosque que acompaña al *khaloa* adquiere cierta sacralidad que lo hace venerable, a veces reforzada por la presencia de un árbol singular y sagrado pero, en la mayor parte de los mismos, es el conjunto el que viene adornado por esta virtud⁴³⁰. Son refugios de naturaleza y religión.

Creencias, leyendas y mitos no son elementos disjuntos, son entes de razón que comparten espacios comunes, de ahí que resulte difícil llevar a cabo una taxonomía rigurosa y excluyente sobre los casos y los fenómenos relativos a este área de la religiosidad de este pueblo bereber del norte de Marruecos. A riesgo de cometer alguna imprecisión, he considerado oportuno incluir este capítulo IV no solo el apartado de creencias sino también otro sobre mitos y otro más sobre ritos. Si bien, sobre ritos, volveremos en el capítulo siguiente dedicado principalmente a costumbres, como ya hemos avanzado. Tanto creencias como costumbres, fueron objeto del interés antropológico por parte de los Oficiales de la Intervención Militar y dieron lugar a etnografías al respecto, alguna de las cuales se han conservado. También, tanto creencias como costumbres, presentan facetas que incorporan cierto nivel de ritualismo, es por ello, por lo que volveremos a insistir sobre esto último en el próximo capítulo.

Dentro de este grupo de creencias las hay que vienen arropadas por leyendas cuyo recuerdo y vigencia persigue mantener, en el seno de la población, el respeto por los lugares que detentan un importante nivel de sacralidad. Las leyendas contribuyen a configurar las creencias, las cuales, se mantienen de generación en generación y se avivan con el recuerdo venerante de las mismas. Muchas de ellas utilizan como apoyo la amenaza física de un devenir personal catastrófico, que genera temor a castigos venideros, si no se mantienen los cumplimientos y los respetos por los lugares santos.

⁴³⁰ Taiqui, L., E. Seva, J.L. Román y A.R. Ha. "Los bosquetes de los *khaloa* (morabitos) del Rif, Atlas Medio y región del Sus de Marruecos" Universidades de Tetuán y de Alicante, Departamentos de Biología y Ecología respectivamente.

Estas son creencias que tienen muchas de las gentes del Protectorado, especialmente los bereberes de las comarcas centrales del mismo. Como ejemplo de lo dicho, en el poblado de Beni Hamdilah perteneciente a la fracción Beni Zeruil en la cabila del AJMAS BAJO fueron recogidas por el Interventor algunas leyendas relacionadas con *lal-la*⁴³¹ Halima Bedria, que está enterrada en una *jalua* del poblado mencionado cuya conservación y respeto se pretende propiciar⁴³².

Para la población de esta comarca, el bosquecillo de la *jalua* es un lugar sagrado y no se debe cruzar en solitario. Antes de la ocupación española de la Zona, no existía en este bosque ningún camino de tránsito que lo comunicase con el exterior: había una senda en él para uso de los devotos que acudían al mismo y otra que llevaba al lugar donde enterraban a los cadáveres. En este bosque es donde está enterrada la *lal-la* y se cuentan muchos casos y milagros sucedidos por su intercesión: uno de ellos es la terrible historia sucedida a un niño del poblado de Decherien que penetró con otros amigos en el bosque y mató una tórtola de una pedrada, quebrándole una ala después de muerta, la santa lo castigó dejándolo cojo de por vida después de muchos sufrimientos; otro individuo, éste del poblado de Taza, penetró en la *jalua* y tuvo la osadía de coger un racimo de uvas de su viñedo, en castigo, la santa le dejó la mano seca y hubo que amputársela; durante una *aamara*, por la Pascua del Mulud, otro robó carne dentro de la *jalua* y cuando ya en su casa fue a prepararla partiéndola con la hachuela, se hirió justamente donde la santa tuvo a bien, dejándole impotente.

Como hemos repetido tantas veces, existen muchas creencias de fondo naturalista en estas sociedades bereberes del norte de África, la mayor parte de las cuales fueron motivo de estudio y valoración etnográfica por parte de los distintos OI's. El hecho de pasar entre piedras muy próximas o entre el suelo del bosque y el arco que forma una raíz descubierta por la erosión, es costumbre ritualista que se repite en distintos lugares del Protectorado. Llegarse hasta la puerta de una gruta determinada para mostrar allí una intencionalidad dando algún grito o una voz, asomarse por encima del brocal de un pozo, etc., son acciones beneficiosas contra riesgos y amenazas tales como el mal de ojo, enfermedades, distintas molestias específicas. En general, todas estas acciones, son actos que contienen una

⁴³¹ Lal-la es una santa que ha merecido veneración y respeto popular y a cuya tumba se acude en demanda de sus auspicios.

⁴³² AGA. 81/12705.V-62. "Leyendas de bosques"

excepcionalidad debido a que lo que se realiza es algo que no se hace por naturaleza y, por esta razón, encierra una ligera ruptura con la normalidad. Muchos han visto en ello un gesto galante para con los geniecillos que continuamente les acompañan; es tener, para con ellos, el detalle de acercarse hasta la proximidad de sus espacios residenciales, cosa que los geniecillos agradecerán mucho poniendo cuidado en guardarles de desgracias⁴³³.

Prácticamente en todo el Protectorado español de Marruecos, desde oriente a occidente del mismo, es común la idea de que todo lo que sucede está influido por fuerzas sobrenaturales inalcanzables, de manera particular cuando tiene lugar el nacimiento de los hijos. En esos momentos, están presentes y actúan fuerzas ocultas que merecen una consideración aparte. Parece claro que durante el tiempo de la ocupación colonial española aun pervivían mitos y creencias ancestrales, de origen preislámico, que afloraban en el comportamiento de estos pueblos bereberes del norte del Atlas acompañando los hechos y las circunstancias en los que ellos mismos reconocían algún nivel de trascendencia. Existen pequeñas diferencias en la forma en que son tratadas estas creencias y mitos pero si hay algo en lo que todos están acordes, es en el hecho de reconocer las virtudes milagrosas que tienen las fuentes, en relación con la fecundidad de las mujeres casadas.

En el *morabo* próximo a la fuente o al manantial, la ofrenda sangrienta del sacrificio de un cordero garantiza la permanencia del matrimonio. Este rito puede sustituirse por una limosna al alfaquí del *morabo* que puede ser en dinero o en especie y que, ya sea de una u otra manera, surte similares efectos. Una costumbre llena de contenidos significantes, aunque esotéricos, es la de abandonar objetos personales sobre los que se ha depositado aprecio y devoción en diferente grado, este abandono se hace sobre alguna piedra o en un árbol próximos al manantial que tienen como milagroso. Como consecuencia de estos comportamientos devocionales las proximidades de la fuente acaban convirtiéndose en un depósito generalizado de exvotos, la mayor parte de las veces, puestos allí pidiendo la consecución de una descendencia deseada por la familia. Hay manantiales que están especializados en hijos varones. Otros, son más indiferentes al respecto pero, si nos fijamos en lo que

⁴³³ AGA. 81/12705.V-62. "Leyendas de bosques" etnografía académica.

diremos sobre los ritos y ceremonias en el nacimiento de un varón, comprenderemos que tipo de manantial es más visitado⁴³⁴.

En todas las cabilas hay mujeres que entienden en la preparación de brebajes que surten los efectos que se buscan. La creencia popular en la eficacia de estas bebidas preparadas está muy extendida aunque haya expertas en una u otra *yemaa* que disfruten de mayor habilidad y conocimientos reconocidos. Las mujeres estériles componen un grupo en el que abunda la demanda de este servicio que siempre es atendido, con inteligencia ambivalente, por parte de la persona a la que va dirigida la rogativa o al intermediario en su caso. En sentido opuesto, estas tribus mantienen costumbres de control demográfico que conservan desde tiempos remotos. Como hemos visto en alguno de los cuadros que hemos podido encontrar en los distintos documentos demográficos que se conservan en el AGA, la proporción de niños sobre adultos es muy alta; este importante desequilibrio viene corregido por la elevada mortalidad infantil que sufren estos pueblos. A pesar de ello, en épocas de sequía y hambruna recurren a la esterilidad voluntaria mediante medicinas y brebajes de dudosa y desigual eficacia⁴³⁵.

Una parte oscura de estas costumbres son llevadas a cabo en un entorno discreto cuando no envuelto en el secretismo, a salvo de cualquier otra persona que pueda conocerlo. Sabemos que, en algún lugar, acostumbran a obtener pequeñas limaduras del oro de las joyas para mezclarlas en un bebedizo cuyo fin no conocemos con precisión pero que suponemos relacionado con algún hechizo de amor, económico o de salud. En ocasiones, las mujeres se tragan plomos de caza para atajar las molestias que producen los partos y las crianzas de los niños. Encontramos un cierto nivel de sincretismo en las prácticas de los alfaquíes cuando intervienen con palabras cabalísticas, amuletos y versículos coránicos, tanto para impulsar la capacidad reproductora de la mujer como para invocar el cese inmediato de la misma. Las personas de estos territorios muestran una gran fe en la capacidad de algunos alfaquíes, lo que viene influido por las circunstancias particulares de su *morabo* y la *baraka* de su santón.

⁴³⁴ AGA. 81-12672.256. "BENI BUIAHI. Costumbres y leyendas" por el Interventor José Ojeda del Rincón

⁴³⁵ Ibidem.

IV.2. MITOS.

El mito es uno de los principales temas de la etnología religiosa, un bien cultural que pertenece al común de la sociedad y es compartido por toda ella, vive y pervive y se transmite en el seno de la misma y los valores que encierra son compartidos por todos por igual. Según Tylor, en ellos se encuentra el motor del comportamiento humano. Lévi-Strauss, como antes lo hizo Lévy-Bruhl, indaga en su esencia y composición tratando de encontrar, en distintas culturas, mitologías comunes que le ayuden a definir la unidad psíquica de la humanidad. De hecho, las características esenciales de muchos de ellos son compartidas en mitos de distintas y lejanas culturas. Hasta el siglo XIX el mito, y su consecuente tratamiento, estuvo considerado como equivalente a lo fabuloso y a lo inventado. Es en esa época cuando comienza a ser considerado desde otra perspectiva distinta a lo poético y lo literario cuando, el mito, al ser dotado de valor científico permite explicar la tradición sagrada que justifica un culto determinado⁴³⁶.

Se nos ocurre que, si distinguimos y separamos los grandes mitos del resto, si seleccionamos aquellos que son más importantes y que en las distintas culturas antiguas dieron soporte y explicaron los procesos de la creación y de la cosmogénesis, veremos que aunque entre ellos presenten disparidades remarcables suelen tener en común un elemento que está presente jugando algún tipo de papel en el mito, que es el cielo profundo. El cielo profundo, es un protagonista de primera fila en casi todos los mitos cosmogénicos de las culturas antiguas y eso debe de achacarse a la posición relativa inferior del observador frente a lo observado, un espacio siempre inescrutable y grandioso y lejano e inaprensible, objeto de valoración y admiración para todos los seres humanos desde el principio de los tiempos y, por tanto, protagonista de una manera u otra de todo aquello que difícilmente se puede explicar. En muchos de los mitos cosmogénicos de las antiguas culturas el cielo es protagonista activo o espacio pasivo en el que tiene lugar la trama mítica o desde el cual se proyecta la acción creadora primigenia.

⁴³⁶ Lombard, op. cit., p.207.

Con respecto a los otros mitos, estos tienen que ver más con lo cotidiano y con lo próximo, en la medida en que lo cotidiano y lo próximo es compartido por muchas culturas. Las inquietudes, los anhelos y las esperanzas del humano es el caldo en cuyo seno se crean y crecen los mitos respectivos – como esencia y núcleo de lo colectivo– llevando a producir, en lugares alejados los unos de los otros, mitos de características similares. Para Leví-Strauss, aunque los mitos no presentan ninguna regla lógica ni tampoco guardan un orden determinado en la sucesión de los distintos momentos o circunstancias que los configuran, sus contenidos y estructuras son muy parecidos en todo el mundo.

El estudio, análisis e interpretación en su caso de los mitos, ocupó un lugar importante en la actividad de campo llevada a cabo por los Oficiales Interventores, consecuencia de la cual son los informes, ensayos y memorias que han sobrevivido en los fondos del AGA a su desaparición. Son pequeños relatos donde se hacen mención a éste o a aquél mito que se ha mantenido vivo conservado en la memoria colectiva de la cabila. Repetidos por los viejos y transmitidos por los jóvenes, han ido pasando de generación en generación. Alguno tiene contenido o base religiosa, especialmente aquellos que proceden del acervo árabe conquistador y adoctrinador en el Islán. Otros esconden en su interior estructuras pertenecientes a las culturas preislámicas, con referencias naturalistas y animistas.

Encontramos viejas leyendas traídas por los árabes, conquistadores de este territorio del Magreb que explican por qué Arabia está configurada de la forma en que lo está, con el siguiente argumento: cuando el dueño de todos los mundos creó la Tierra, repartió equitativamente entre todas sus regiones las rocas, las aguas, los prados y los valles de manera que a todas le tocó un poco de cada uno de estos constituyentes. También había arena y ésta debía haber sido repartida de la misma forma, un poco para cada región de la Tierra. Durante el proceso de distribución, sucedió un hecho prodigioso: «cuando Gabriel sobrevolaba Arabia llevando el saco de arena para repartir, el demonio envidioso, sin que el arcángel se diera cuenta, rajó el

saco y todo su contenido se vertió sobre el mismo sitio, arrasando y secando lo que previamente le había correspondido»⁴³⁷.

Otro mito vivo, sobre el origen del pueblo árabe es aquél que lo considera como descendiente de Ismael. En la referencia conservada en el AGA, se nos cuenta de la siguiente manera: cuando nació Isaac, Abraham echó de su tienda a su esclava Agar con el hijo que había tenido de ella, Ismael. La madre y el hijo se fueron al desierto. La Biblia ignora lo que fue de ellos, pero los sabios dicen que, en el desierto, Ismael encontró a las hijas de Lilith y que de ellas y de él nació el pueblo árabe. Los descendientes erraron por el desierto, de oasis en oasis, el pueblo se fue multiplicando y los recursos para su sustento y el de sus animales se fueron agotando por lo que tuvieron que buscar nuevos territorios donde establecerse. Unos se asentaron en poblaciones, mientras otros mantuvieron sus viejas costumbres nómadas, surgiendo entre ambas facciones distancias y diferencias que fomentaron reproches y recelos hasta acabar en un odio perpetuo e incurable. A los ojos del beduino, abandonar la vida errante era caer en la esclavitud⁴³⁸.

Los mitos fundacionales son agentes de la historia y, por ello, merecen ser estudiados y analizados. Este es el principal argumento que mueve a la Academia de Interventores a estimular en éstos la inquietud por conocer los mitos fundacionales de las respectivas cabilas, los protagonistas de la misma fundación y las circunstancias que se dieron en el acto fundacional. Con el mito, y sobre todo con el mito fundacional, se pretende inventar una tradición que arranca con el propio mito y adquiere, en su transmisión consuetudinaria, la verosimilitud historicista que precisa para fundamentar la historia mítica de la cabila. El asunto era de una complejidad tal que analizar los fundamentos subyacentes en el mito fundacional era, la mayor parte de las veces, algo fuera del alcance del OI pero su relato descriptivo no.

Por otro lado, todas las cabilas poseen una memoria común que recoge las circunstancias que sucedieron a los primeros pobladores de su territorio, así como la identidad de los mismos, más o menos próxima a una realidad creíble pero, casi

⁴³⁷ AGA. 81/12715.2.15. "Sucintas ideas y características fundamentales de la religión de nuestros protegidos" por el Cpt. Interventor Provisional Casimiro Muñoz Andrés, 1944.

⁴³⁸ Ibidem.

siempre, fabulosa. La mayor parte de las leyendas que relatan los pormenores anteriores pertenecen al mundo de la fantasía heroica, pretenden una épica que los engrandezca en relación a sus vecinos. En la Academia de Interventores, se estimuló en los alumnos la curiosidad por la investigación de estos datos puesto que, ello, contribuía a mejorar el conocimiento del carácter y personalidad de los habitantes de la cabila respectiva. Los Informes periódicos y las Memorias de Cabila contemplan un espacio dedicado a este campo. Entre otros muchos que podemos encontrar en los archivos del AGA, sirva como ejemplo el relato que hace el Oficial Interventor Julio Luis González García sobre el origen de la cabila BENI IDER a partir de la leyenda que la tradición oral ha conservado hasta el momento, en que el Oficial hace el relato, que incluye en la memoria preceptiva después de sus primeros seis meses en el destino⁴³⁹.

«Quieren algunos que el primer poblador sea un indígena, de origen y procedencia desconocida, llamado Uld Adel-Lali quien llegó a ella y se estableció en las proximidades del actual poblado de Takatamer. Su poderío fue pronto grande; se erigió en gobernador y todo aquél que quería establecerse en sus cercanías había de solicitarlo de él. Si era autorizado, su nombre se hacía figurar en un registro que llevaba. Gobernó hasta su vejez y llegada que fue la hora de su muerte, llamó a una esclava a la que mandó arrojase el libro-registro en el “Guedir” (laguna) que existía cerca de Takatamer. Fue desobediente la esclava pero notado por Adel-Lali se lo ordenó por segunda vez, poniendo como precio de su obediencia la cabeza de la esclava. Arrojó ésta el libro y las aguas de la laguna, tranquilas, se alborotaron y esto fue para el moribundo la señal de que el agua se había tragado el libro. Murió el gobernador dejando a sus súbditos en la ignorancia, por lo que a su origen se refería. Estos se hicieron llamar Uld Guedir, “hijos de la laguna”, nombre que por sucesivas transformaciones vino a parar en el de Beni Ider.»

Otro mito-leyenda sobre el origen de esta cabila, que parece más verosímil, nos cuenta lo que sigue: « Existe en la *yemaa* de Beni Uhalf una laguna que, según los supersticiosos, tiene el poder de librar de la persecución de la justicia y el de dar la victoria a los guerreros que oren en sus inmediaciones y hagan el sacrificio de una res. Cuentan los *fokara* que en la época de los Sultanes todo aquél que atentaba contra el

⁴³⁹ AGA.81/12673.44.1.BENI IDER, Ensayo informe sobre el carácter de sus habitantes, vivienda y costumbres. Por Julio Luis González García.

Majzen o contra sus súbditos, para no caer en sus manos, huía a la cabila, oraba en la laguna y se veía libre y fuera de peligro. Era esto tan corriente que, cuando no aparecía un malhechor solía decirse: “Emsa el Guedir”⁴⁴⁰. De esta gente, cuyos antecedentes no eran por cierto los mejores, como se puede fácilmente deducir, se formó la cabila. Durante el gobierno de Muley Ismael, éste, se cansó de que la cabila fuese el refugio de todos los malhechores y organizó una *harka* para castigarlos. Conseguido esto, quiso demostrarles que lo de la laguna era una superchería, cosa que consiguió a medias, pues en épocas posteriores y con motivo de las luchas con otras cabilas, vemos a los *idris* marchar a la laguna y sacrificar reses. Como siempre, la palabra Guedir sufrió transformaciones hasta convertirse en Beni Ider.»

Es natural que esta cabila se formara con el aluvión de delincuentes y contrarios al orden del *Majzen*. El papel milagrosamente protector de la laguna siempre estuvo presente hasta que un israelita que padecía una enfermedad incurable sobornó a un musulmán para que lo llevara a la laguna y se curó. Ahora, el genio ya no concede lo que se le pide.

El Interventor de la cabila investigó sobre el propio terreno la vigencia de estas creencias locales sobre los poderes de la laguna y, en efecto, pudo comprobar que los efectos milagrosos de carácter militar y protector del vandalismo habían desaparecido y todos los que fueron preguntados sobre el particular consideraban que eso sería ya para siempre. Sin embargo, el Interventor descubrió que había habido un cambio de utilidad, tal vez debida a la pacificación del territorio y a la llegada del nuevo orden impuesto por las autoridades coloniales españolas. Los genios de la laguna, no pudiendo quedarse ociosos, ahora, se dedicaban a librar a las mujeres de la esterilidad. Para conseguir este favor la mujer debería sacrificar una gallina dejando el cuchillo correspondiente abandonado en la orilla. El animal sacrificado era arrojado a la laguna y allí devorado rápidamente por los galápagos que no son otros que los genios protectores de la laguna y los benefactores de las ofertantes⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ “Se marchó a la laguna”.

⁴⁴¹ Ibidem, p.7.

Un mito muy célebre y muy estudiado en trabajos etnográficos de los distintos OI's de la región, es el que se refiere a un *timichixet* concreto, el que se encuentra en el Tidiguin que es la cumbre más importante de todas las del Rif. Este pico alcanza los 2.453 metros de altura, en su entorno se halla la tumba de Sidi Guin, santo varón del que toma el nombre. Cerca de esta tumba, existe un angosto pasaje entre piedras, oscuro y tenebroso, que los locales denominan *timichixet*. Éste, tiene unos treinta metros de longitud y unos doce centímetros de anchura en su parte más estrecha. Alrededor de este espacio natural, desde tiempos inmemoriales, se ha tejido un mito legendario reforzado por creencias continuamente alimentadas mediante periódicas liturgias ritualistas que tienen lugar en una época muy significativa del año.

El *timichixet* de Tidiguin se encuentra en un punto estratégico donde confluyen cuatro cabilas: QUETAMA, BENI SEDDAT, BENI BU ENSAR y BENI JANNUS. Cumple este *timichixet* con una función social importante: los matrimonios de los contornos y cabilas vecinas, que han tenido lugar en los pasados doce meses, se concentran en aquel lugar el día del solsticio de verano, en una celebración mítica que mantiene vivas antiguas creencias naturalistas. Acuden las jóvenes esposas acompañadas de sus maridos. Guardando un turno riguroso, cada pareja se aproxima a la entrada del pasaje, el marido deja a su mujer allí, y, deseándole un viaje feliz, se va al otro extremo de la roca para esperar su salida. La mujer que ha tenido algún devaneo después de casada, la que no ha sido rigurosamente fiel de obra o de pensamiento, sale del *timichixet* con un aspecto que lo denota con claridad. Las que han cumplido como perfectas esposas lo hacen fatigadas y sudorosas pero sin detrimento alguno en su aspecto exterior. Las que fueron claramente infieles, quedan atrapadas en las estrecheces de la roca y allí son atacadas por el dragón que habita sus entrañas.

Mientras tiene lugar este ritual mitológico, los maridos esperan temblorosos cubriéndose sus cabezas con la capucha de la *yilaba*, a la espera del resultado de la prueba (en el capítulo donde analizamos los ritos, volveremos sobre este particular). En alguna ocasión – como certifica el OI que elabora esta pequeña etnografía – el marido, al ver salir a su mujer con las ropas rasgadas y con la faz demudada se ha dirigido rápidamente al *kadí*, quien, con los *adules*, asiste al ceremonial y ha solicitado el divorcio. El acta de divorcio es extendido por los *adules* y homologado por el *kadi*, surtiendo efecto ipso facto. Según el autor de la memoria etnográfica a la que nos

referimos⁴⁴², a veces ha tenido que actuar el dragón. Él no lo ha visto, pero hay ancianos que se lo han asegurado así. Lo más frecuente es que las montañas rifeñas pasen la prueba sin mayor dificultad dando, desde la oscuridad de las entrañas de aquellas peñas, un grito escalofriante por lo agudo y emotivo. Es de imaginar la situación, el terror de las almas de los presentes y la impresión sobrecogedora de todos ellos, mientras el marido destapa su cabeza con una expresión jubilosa al comprobar que no ha tenido dificultades para llevarlo a cabo.

En algunas cabilas del norte del Protectorado, especialmente en las litorales, los santos locales estaban adornados de ciertas características propias del territorio y difíciles de comprender en el interior. Sus tumbas, generalmente, estaban en cuevas casi inaccesibles situadas en acantilados y roquedales significativos, próximos al mar. Al igual que en otros morabos del interior y costeros, allí se celebraban romerías similares a las que hemos descrito en el Capítulo III, aunque, en este caso, las ceremonias estaban relacionadas con la actividad marinera de sus devotos. Todos estos santos del litoral, si algo venían a compartir, era su capacidad de intercesión en las difíciles circunstancias que a diario tenían que afrontar en la mar, razón por la que en esos momentos eran evocados solicitándola. Una creencia también generalizada entre los habitantes de estas cabilas costeras era el poder que estos santos tenían para andar sobre las aguas o para hacer andar sobre ellas a cualquier mortal que se lo pidiera con fe.

Otras creencias tenían como protagonistas a genios y ángeles particulares que intermediaban frente a los temores que el mar producía en los marineros, cuando las terribles situaciones de confusión se presentaban⁴⁴³.

Sobre la creación de los *yenún* que, a veces denominamos como genios existen también algunos mitos. Se dice, por parte de los pobladores de estas cabilas, que

⁴⁴² AGA. 81/12715.2.15. "La religión de nuestros protegidos", conferencia por el Cpt. Casimiro Muñoz Andrés, 1944.

⁴⁴³ Rodríguez López, Isabel. *Mar y Mitología en las culturas mediterráneas*. Aldebarán, Madrid, 1999, p.136.

cuando Dios quiso crear los genios creó primero el fuego de Samús. De ese fuego primigenio, puro y sin humo, dio ser a distintas criaturas⁴⁴⁴: de la parte más pura de ese fuego, exactamente de su luz, creo los ángeles; de la llama los genios y del humo final y residual los demonios. Antes de aparecer Adán, había genios en las tierras, en los mares, en los llanos y en las montañas. Tenían un rey, profetas, religión y ley. Volaban hasta los cielos, saludaban a los ángeles y de ellos recibían noticias del Cielo. Dios los colmó de bienes hasta que se portaron mal, se abandonaron a los excesos y se olvidaron cumplir con las recomendaciones de su profeta. Entonces Dios envió contra ellos una legión de ángeles y tras terrible combate, los ángeles salieron victoriosos, hicieron huir a los genios hasta los más alejados confines de los mares y miles de ellos fueron hechos prisioneros⁴⁴⁵.

En las cabilas litorales del norte, pobladas por gentes relacionadas con la pesca y el transporte marítimo en sus frágiles embarcaciones, el temor a morir ahogado en la mar estaba muy extendido. Corría el mito de Ibahrani, un genio malévolo que habitaba en una de esas cuevas inaccesibles de los acantilados. Este genio maldito, se introducía en el cuerpo del marinero y lo llevaba a su inevitable ahogamiento. Tal vez por difusión, en algunos poblados del interior Ibahrani también era el genio que ahogaba a las gentes en pozos y charcas.

Algunos mitos corrían y se transmitían en forma de leyenda que era contada por los cuentacuentos profesionales del zoco. En las cabilas del norte se narraba una leyenda que tenía que ver con la costumbre de estos genios marinos de salir del agua de vez en cuando para solazarse en la playa. Para estos menesteres y con objeto de pasar desapercibidos, los genios solía tomar una figura común. Uno de ellos, que se había disfrazado de cabra negra, tuvo la mala suerte de toparse con un lugareño llamado Al Matmati, que debía de andar necesitado, por lo que procedió a capturarla y echársela al hombro en la creencia de que había dado con una cabra sin dueño. Según iba caminando hacia su casa, deseando el genio escapar de su raptor dado el final que temía le estaba reservado, la cabra se iba haciendo más y más pesada intentando con ello hacer imposible su transporte pero Al Matmati, ya fuera por las fuerzas de su

⁴⁴⁴Corán, XV,27.

⁴⁴⁵ AGA.81/12701.2.29 "Creación de los genios".

necesidad ya fuera por sus propias fuerzas naturales que debían de ser considerables, logró a pesar de todo llegar hasta su casa con la cabra. Al dejarla en el suelo del corral, temiendo que lo peor fuera ya inmediato, la cabra-genio le habló suplicándole que le dejara marchar y que le recompensaría por ello. Una vez recuperado del tremendo susto que le dio la cabra, el lugareño la creyó, se apiadó de él y le dejó marcharse. La sorpresa llegó al día siguiente cuando sobre la alfombra relucía una enorme cantidad de monedas⁴⁴⁶.

Los genios o, como a veces nos referimos a ellos, los *yenún*, tienen como vemos una importancia elevada en el desenvolvimiento de la vida en la kabila, en el temor que despiertan en sus pobladores y en la amenaza siempre presente de sus catastróficas intervenciones que condicionan una buena parte de los actos de su vida diaria. Debido a este protagonismo, todos los Interventores, en un momento dado de su actividad profesional, tuvieron oportunidad de hacer mención en sus memorias e informes de los *yenún* y de su presencia virtual activando la vida de sus administrados. Estas memorias e informes han tomado, en ocasiones, el valor de pequeñas etnografías monográficas en las que se ha investigado la razón de su existencia, el lugar de su procedencia y la justificación de su vigente permanencia en el ideario colectivo.

En los territorios occidentales del Protectorado todavía se mantenía una leyenda mitológica que, según las zonas, asumía alguna variante, una leyenda de fondo animista que tomaba cuerpo en las personas míticas de Harun y Haruna, dos monstruos acuáticos. En el borde de su vivac, atacaban a la gente después de que hubiera sido atraída hacia ellos. No trabajaban en pareja y en algún lugar solamente es uno de ellos el que toma, indistintamente, cualquiera de los dos nombres y por tanto adopta la calidad masculina o femenina, por esto su verdadera identidad se presta a confusión. Uno, otra o los dos, son especialmente peligrosos durante el *aánsara* por lo que no es prudente acercarse a la orilla del río aunque aprieten los calores.

Es conocido que ambos monstruos solamente pueden ser atemorizados por los *aulad* Jalifa. También se sabe que las serpientes no deben matarse al borde del agua

⁴⁴⁶ Rodríguez López, op. cit., p.137.

porque se encarnan en Harun. Si se come pan o *cus-cus* a orillas del río hay que llevar a cabo una especie de ofrenda a su dueña, echando un poco al agua para alimentarle mientras se salmodia una jaculatoria aprendida; esto también hay que hacerlo cuando se lava la *karxa* comprada en el zoco. Una variante de esta leyenda mítica es la que contempla a Harun saliendo del agua disfrazada de mujer que se peina; si algún curioso se aproxima a ella, desaparece. Este mito podría ser forzado, buscando con ello un comportamiento discreto para con las mujeres que aprovechan las aguas del río para tomar sus baños.

Hay mitos que se sustentan sobre distintos animales y que se transmiten dentro de leyendas que se cuentan. Sobre las golondrinas se basa el que se refiere a la persecución sufrida por el Profeta cuando los judíos descubrieron sus huellas y estaban a punto de capturarlo; fue entonces, cuando una golondrina se llegó hasta allí y rodando sobre la arena las hizo desaparecer, lo que permitió al Profeta su huida. Como consecuencia de ello, cualquiera que coja una golondrina, se sentirá atacado de un temblor de manos. Sobre la cabra también hay un mito que, una vez más, arranca con el Profeta huyendo de los judíos que le persiguen y buscando refugio cerca de un rebaño de cabras estas huyeron por lo que el Profeta les dijo: “Que Dios ponga desnudo vuestro sexo y el de vuestros hijos”. Desde entonces, las cabras llevan el rabo levantado y enseñan el sexo. La mula también tiene su historia mítica: Lal-la Fátima iba montada sobre una mula que estaba menstruando y aquella tuvo vergüenza del estado de la mula en presencia de su padre el Profeta; en vista de lo cual, el Profeta desecó las entrañas del animal y desde entonces la mula no tiene menstruaciones y es estéril. Hay otras leyendas míticas que también vienen recogidas en esta etnografía sobre las cabilas de UAD RAS y ANYERA⁴⁴⁷.

Respecto del papel de los números, también existen ciertas creencias de este tipo. El siete es un número mítico alrededor del cual gira la mayoría de las creencias que se apoyan en acciones que cursan mediante un proceso temporal: siete son los días de esponsales durante los cuales la novia se cambia de vestido cada uno de ellos (esto en zonas urbanas y ricas porque en las cabilas montañosas los ritos son más elementales, como veremos en el capítulo siguiente); son siete días para la viruela, el

⁴⁴⁷ AGA.81/12753.282 III, 10. Notas sobre ritos y costumbres.

séptimo es cuando se aflora; siete días son los que dura el post parto con la parturienta sin cambiar de ropa con el séptimo yendo al baño y empezando a hacer vida normal; siete días para los higos chumbos (¿); siete días son los de duelo especial con visitas a la tumba, al séptimo, los parientes del muerto preparan un almuerzo especial para los *tolba* que han de comer sobre la tumba⁴⁴⁸.

Muchos otros mitos están ligados al número siete como veremos en el capítulo V de esta tesis. Con respecto a los mejores días para emprender un viaje, el sábado es el más aconsejable; también son buenos los jueves pero nunca se debe hacer en martes. De noche no se debe volver la vista atrás pues el espíritu que sigue a todo musulmán puede matarlo en el acto o darle una bofetada o dejarle con el cuello doblado de por vida. Respecto a los colores, hay preferencias basadas en creencias sobre las cualidades intrínsecas de los mismos: el rojo es signo de alegría y felicidad; el negro y el amarillo son símbolos de miseria y dolor, se emplean para realizar conjuros contra alguien⁴⁴⁹.

El mundo del tatuaje es un mundo de creencias que el Comandante Beneitez trata de forma particular en la excelente “Supersticiones marroquíes y tatuajes en la Zona”⁴⁵⁰. La base principal de este estudio, especialmente en lo referente a los tatuajes, es la región del Rif explicando en el mismo que el resultado es consecuencia de un trabajo de campo en el que los informantes más conspicuos han sido los *fokaha* de cada lugar, es por tanto, un documento que aporta información de calidad etnológica indudable. En el Rif, la mujer exhibe su derecho a tatuarse y lo hace libremente, se practica como requisito prematrimonial y existen otras condiciones que imponen su uso. En el próximo capítulo, volveré sobre este

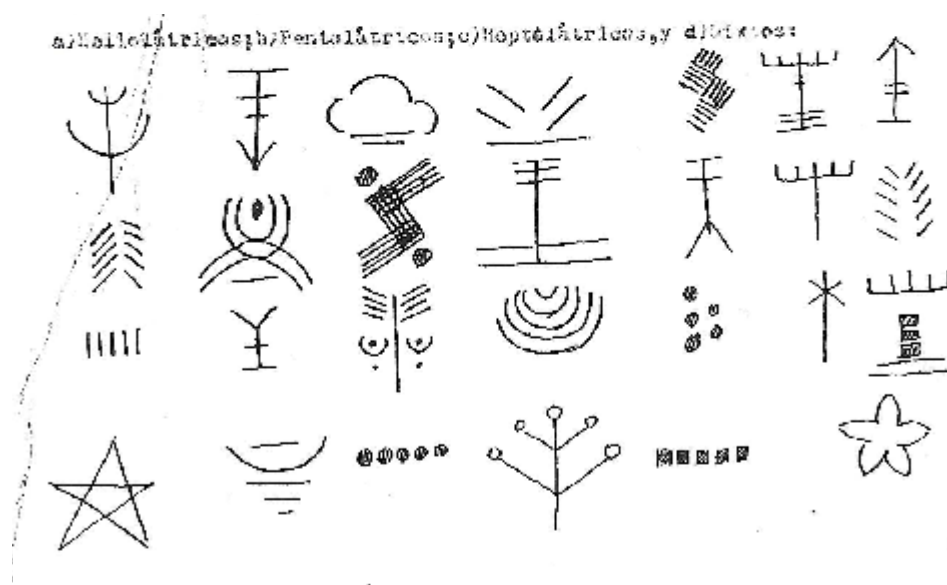


⁴⁴⁸ Ibidem. IV. 7.

⁴⁴⁹ AGA. 81/12694.119.11 “Supersticiones en el Protectorado”.

⁴⁵⁰ AGA. 81/12694 s/n. “Supersticiones marroquíes y tatuajes en la Zona” Por el Comandante Beneitez Cantero.

asunto desde una perspectiva que lo contempla como uso y costumbre. Lo que más nos interesa aquí es evidenciar que detrás del hecho de grabarse un tatuaje, hay una creencia intencional de índole invocadora relacionada con propuestas de magia simpática. El autor de la etnografía realiza una clasificación de los distintos tatuajes, apoyada con dibujos explicativos, según el lugar en el que se colocan y según el tipo al que pertenece la figura principal del mismo. Establece cuatro grupos principales: heliolátricos, pentalátricos, heptolátricos y mixtos. Tanto los pentalátricos como los heptolátricos los encuentra fuertemente relacionados con los mundos mágicos existentes alrededor de los números 5 y 7.



IV.3.SUPERSTICIONES.

Mauss considera que el término *supersticiones* no es siempre feliz. Son creencias populares que se alimentan de la convicción de todos en algo mágico, algo que se teme o algo que se anhela, algo que se puede evitar o algo que se puede conseguir mediante la acción o la omisión de algo concreto, mediante un conjuro por ejemplo. Es una especie de magia popular al alcance de todos y distinta a la que realizan los magos profesionales⁴⁵¹.

En cierto modo, las supersticiones pertenecen al ámbito de los cultos privados, como la asistencia a romerías o a *aamaras* pertenecen al ámbito de los cultos públicos,

⁴⁵¹ Mauss, op. cit., pp. 269-270.

su puesta en ejercicio suele ir acompañada de alguna estructura ritual aunque, a veces, sea tan tenue que resulte difícil detectarla para un observador no avisado. Las descripciones de las supersticiones, que hemos encontrado en los fondos investigados, adolecen en gran medida de etnocentrismo pero, no por ello, quedan invalidadas. Solamente cuando la descripción del fenómeno viene acompañada de valoraciones subjetivas del propio redactor del documento es cuando se detectan estas desviaciones con respecto a un buen proceder etnográfico. En general, no se profundiza en el análisis del por qué de esa creencia en particular y muchas veces se procede a una descalificación sin argumento, calificando a la manifestación como una expresión de atraso cultural. En cualquier caso, el documento etnográfico está ahí.

La magia es un mundo de actividad que comparte con la religión algunos aspectos fundamentales de ésta. En la magia encontramos creencias y ritos: las primeras, tomando la forma de convicciones sobre el propósito que persigue una acción mágica, su consecuencia y su resultado; los segundos, en el ordenamiento y secuencia de las distintas acciones que constituyen el hecho mágico. El acontecimiento mágico, suele arrancar con una invocación por parte del mago o persona que detenta el poder de hacer magia, invocación que hace sobre seres y fuerzas de la naturaleza que están presentes y gobiernan en la religión convencional vigente.

La magia discurre como un mundo religioso paralelo al mundo de la religión convencional. Si la única religión establecida en el territorio del Protectorado es el Islán que se expresa en sus particulares formas ya analizadas, la magia de este pueblo religioso musulmán debería de apoyarse en los mitos propios de esta religión para, trastocándolos, crear la magia consiguiente. De hecho, esto no es así, y solamente de pasada y lateralmente roza algunos aspectos convencionales del mismo. Entonces, surge la pregunta sobre la magia presente en el territorio ¿de qué otra religión es ésta, una expresión paralela subvertida y heterodoxa? Eh aquí la cuestión, cuya respuesta no hemos encontrado pero que consideramos digna de un estudio antropológico. Es un asunto fuera del interés de estas líneas, a pesar de ello, nos atreveríamos a sugerir la posibilidad de que una parte de esa corriente mágica esté relacionada con la propia religión islámica pero otra, y no la menos importante, lo esté con los restos religiosos de creencias primitivas anteriores.

El ejercicio de la magia no vincula moralmente entre sí a los individuos que asisten a una sesión de la misma, tal y como lo hace la Iglesia de una religión determinada con los fieles de un mismo credo que observan similares cultos y se impregnan todos ellos de un mismo hecho religiosos para constituir un mismo grupo moral. El mago es convocado y actúa a demanda de los individuos que le consultan. No existe relación de tipo moral entre los asistentes a una sesión de magia, en todo caso, puede entablarse algún tipo de conjunción o aproximación personal pero siempre será circunstancial a la sesión; temporal y disuelta una vez terminada aquella. El mago actúa sirviendo a una clientela y llevando a cabo las ceremonias, ritos, advocaciones y rezos apropiados para la consecución del objetivo que pretende el demandante.

Al referirnos, aquí, a las supersticiones en tanto mundo de creencias de particular significación, hemos de empezar haciendo una advertencia importante y necesaria. La superstición, entendida como una creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón, es muy posible que no haya sido bien tratada en los textos elaborados por los funcionarios de la administración española en el Protectorado; en primer lugar, porque raramente se analiza la creencia “supersticiosa” en el seno de la fe religiosa local y propia; en segundo lugar, porque la razón que sirve de piedra de toque para valorar, como razonable o no, la creencia que se decide calificar como “supersticiosa” es una razón ajena a la cultura del pueblo “supersticioso”. Es evidente que la calificación que, en este sentido, llevan a cabo los Ol's, está cargada de etnocentrismo.

A diferencia de los mitos, las supersticiones de una sociedad son creencias particulares del individuo que ejercita en su propia intimidad sin que este ejercicio involucre necesariamente a otra persona. Es también, un activo cultural que pertenece al común de la sociedad, de una forma especial, dado que se alcanza el estado de superstición por impregnación del ambiente compartido. Como creencia, la superstición ha de clasificarse en un límite de aquella, extraña a cualquier origen o fundamento de contenido religioso y contraria a la razón. Por esto último, es una disposición a interpretar los acontecimientos desde una perspectiva irracional dando a los mismos un carácter mágico o cuasi sagrado que pretende aportarles la racionalidad que les falta. En todas las etnografías, el estudio y análisis de las supersticiones en las sociedades correspondientes, ha sido siempre tema de alto contenido antropológico y

de interés primordial. Los alumnos de la AI fueron estimulados por sus profesores a acometer el estudio e investigación de las supersticiones todavía vigentes en el seno de la sociedad administrada, especialmente en la bereber de las distintas cabilas.

En general, los trabajos relacionados con las supersticiones vienen apoyados dentro de un soporte que toma el principal protagonismo. Así, en etnografías referentes a los tatuajes habituales utilizados por las gentes de las cabilas del Protectorado aparecen referencias a determinadas supersticiones relacionadas con los mismos⁴⁵². También en las etnografías sobre las prácticas curanderiles de los expertos en este tipo de medicina consuetudinaria alternativa, surgen descripciones sobre las prácticas supersticiosas que suelen acompañarlas⁴⁵³. Esto último es algo que está presente en las etnografías que tratan todos los procesos relativos al embarazo y al parto, donde las descripciones se enriquecen con las explicaciones acerca de las supersticiones que acompañan a estas situaciones concretas.

Las prácticas laborales de algunos oficios así como la actitud frente a algunas circunstancias determinadas de la vida diaria, contienen también manifestaciones de índole supersticioso que fueron recogidas en los respectivos trabajos. Expurgarlos de todos y cada uno de ellos reuniéndolos y separándolos permitiría construir una etnografía específica de gran interés pero que no es el nuestro aquí, donde solamente queremos evidenciar que el tema que nos ocupa fue, en su momento, de interés antropológico para los OI's y que, en consecuencia, dieron lugar a etnografías que los describían y analizaban.

Como casi todos los habitantes del Protectorado, los *idris* (naturales de BENI IDER) son supersticiosos aunque, en opinión del Interventor de la cabila, estos destacan sobremanera⁴⁵⁴. Usan profusamente de amuletos entre los cuales abunda la mano de Fátima que protege a las mujeres de los espíritus malignos. Fabrican amuletos-conjuro escribiendo en hojas de papel los versículos apropiados del Corán que guardan en una bolsita de cuero, que cuelgan del cuello a modo de escapulario,

⁴⁵² AGA.81/12694. s/n "Supersticiones marroquíes y tatuajes" de V. Beneitez.

⁴⁵³ AGA.81/12694.14.1 "Medicina marroquí. Curanderismo y supersticiones".

⁴⁵⁴ AGA, 81/12673.44.1, "Etnografía sobre BENI IDER", agosto de 1944 por el Interventor Provisional Julio Luis González García, p. 7.

cosa que va muy bien para los dolores de cabeza y de vientre. Estas creencias van acompañadas de un ritual que suele consistir en duplicar la hoja escrita y diluir una de las dos en una taza con agua y aceite procediendo luego a beberlo. Cuando la mujer lo que pretende es conseguir descendencia, ésta, se logra escribiendo los versículos apropiados del Corán, ha de hacerlo en nueve hojas de papel, cada día quema una de ellas colocándose de piernas abiertas sobre el humo ascendente.

A caballo entre el mito y la superstición, que siempre habrá alguna dificultad en diferenciar uno de otra ya que ambos tipos de creencias están muy impregnadas entre sí, están aquellas relacionadas con el nacimiento del niño y sus primeros días de vida. Volveremos sobre este asunto en el próximo capítulo, para hacerlo desde una perspectiva que enfoca el estudio de las costumbres.

Durante el parto y en los días inmediatos siguientes se respetan una serie de creencias de corte “supersticioso” que tienen como fin superar todo el proceso y el trance que suponen estas circunstancias, libre de las amenazas y de los peligros propios de las mismas. Al cumplimentar las recomendaciones rituales de base supersticiosa, se busca proteger y beneficiar tanto a la madre como a la criatura. La Intervención Militar, desde todas sus oficinas regionales, mostró un especial interés sobre este campo de las creencias atípicas de la población y lo hizo, bien por medio de consultas directas a los responsables de las cabilas respectivas, bien mediante encuestas dirigidas más o menos estructuradas.

Es un buen ejemplo de estas encuestas como documentos etnográficos la que se llevó a cabo en todo el territorio acerca de las costumbres y supersticiones vigentes en las distintas cabilas alrededor del parto especialmente centrada en apartados concernientes a: la cuna, los trapos del niño, el chupete o muñequilla, la madre, las supersticiones etc. Las contestaciones están hechas a mano por los propios responsables e incluyen dibujos aclaratorios y comentarios en árabe y español (cosa que pondría en duda los asertos de aquellos que mantienen la ignorancia del idioma por parte de los Interventores). Los documentos que se han conservado permiten elaborar una etnografía al respecto que al contener las pequeñas diferencias entre las cabilas de uno y de otro territorio, permitiría llevar a cabo valoraciones comparativas.

Los documentos originales vienen acompañados de resúmenes pasados a limpio, no hemos encontrado el correspondiente al territorio de Gomara que suponemos vendría archivado en el tejuelo 119.4⁴⁵⁵.

En las cabilas de BENI XICAR y BENI BUGAFAR de la zona oriental del Kert, los primeros días se pone al niño en un canasto del pan porque creen que si el niño muere en los primeros siete días, gracias al canasto del pan, irá a la Gloria. Cuando el niño es pasado a la cuna o al lecho solar en su caso, se suele poner debajo un carboncito, un poco de sal y un cuchillo: cosas estas que preservan a la criatura del mal de ojo y de los malos *yenún*. Los malos espíritus siempre están al acecho y para protegerlo de ellos hay una serie de sortilegios que evitan la desgracia consiguiente. Para ahuyentarlos basta impregnar con la sangre de la res que se ha sacrificado para la celebración del nacimiento, cada rincón de la habitación. El padre del niño se moja el talón del pie derecho con la sangre del nacido, pues dicen que esta es la mejor forma de manifestar lo que quiere a su hijo y el compromiso de defenderle a sangre y fuego.

Otra creencia de estas características, en la cabila de BENI XICAR y vecinas, es que el padre debe comer un huevo cocido al vapor del *cus-cus* el día de la imposición del nombre (ceremonia que algunos Interventores, desde una perspectiva etnocentrista, denominaron bautismo), es solo para él y no puede dar nada a nadie, luego debe enterrar las cáscaras, de esta manera disfrutará del cariño de su hijo solo compartido con su madre⁴⁵⁶. Es muy alto el peligro de que los *yenún* cambien al niño por otro, para evitar este riesgo, la criatura ha de llevar desde los primeros momentos, los correspondientes amuletos protectores.

Nunca dejan al niño solo sin amuletos protectores⁴⁵⁷ pues de hacerlo así, los *yennin* lo podrían cambiar por otro, además que puede convertirse en un monstruo y de mayor podría llegar a ser caníbal. Cuando el crio se siente con molestias y llora, se

⁴⁵⁵ AGA.81/12696.119.3 Datos etnográficos de interés en las cabilas de Quert.

AGA. 81/12696.119.5 Datos etnográficos de interés en las cabilas de Rif.

AGA. 81/12696.119.6 Datos etnográficos de interés en las cabilas de Yebala.

AGA. 81/12696.119.7 Datos etnográficos de interés en las cabilas de Lucus.

⁴⁵⁶ AGA, 81/12696.119.3 Datos en las cabilas del Kert.

⁴⁵⁷ Colmillos de jabalí, un saquito con tierra de cualquier *morabo* próximo, medallitas o collares, etc.

le quitan aquellas echando al fuego una herradura vieja derecha, cuando está todo lo caliente que puede llegar a estar según las condiciones del fuego se echa en un lebrillo con agua y se pasa el niño por encima del vapor que se produce mientras los familiares rezan alrededor y escupen después dentro del agua, esto es “para contrarrestar el mal de ojo que el niño haya captado inocentemente”. Estos conjuros también se ejecutan en la cabila de BENI BU IFRUR y otras del territorio.

En la cabila rifeña de BENI URRIAGUEL ponen gran cuidado en constatar la forma en que el neófito llega al mundo pues, dependiendo de cómo lo haga, así le irá en la vida. De los silencios o de los alborozos durante el proceso natural en curso y de los que puedan producirse en el momento culminante del parto, los presentes en el patio, dispondrán de una información muy valiosa sobre el futuro que le espera al niño. Son tres las posiciones básicas de referencia, a partir de las cuales se pueden interpolar otras intermedias, según sean estas, las cosas le irán al niño de una u otra forma: 1º, si viene con la mano izquierda sobre el hombro derecho y mano derecha hacia arriba, hacia el hombro de la misma mano, el niño como dormido. Eso es buena señal y será feliz; 2º con las manos igual pero con la cabeza estirada hacia arriba, el niño será poco dichoso; 3º si viene tapándose la cara con las manos y la cara hacia abajo, será infeliz⁴⁵⁸.

El pueblo del norte de Marruecos conservó comportamientos relacionados con creencias supersticiosas referidas a los fenómenos naturales y atmosféricos que facilitaban o dificultaban el buen resultado de las cosechas. Aunque estas creencias supersticiosas estuvieran frontalmente reñidas con la ortodoxia islámica, las autoridades no tuvieron más opción que aceptarlas proporcionándoles un cauce de expresión compatible, hasta cierto modo, con la postura oficial. Este caso lo vemos muy bien representado en la supervivencia del tratamiento dado a la llamada “Agua de Nisán”. Las supersticiones alrededor de este agua de lluvia deseada, son distintas en las diferentes comarcas del territorio pero, en todas en las que se han mantenido supervivientes con vigor, se refiere al agua que traen las lluvias de finales de Marzo, tan beneficiosas para unos cultivos tan acostumbrados a desarrollarse en la dificultad.

⁴⁵⁸ AGA, 81/12696.119.5 Datos sobre las cabilas del Rif.

En el noroeste del territorio el *Agua de Nisán* además de su valor para la agricultura: ciega a las culebras y a todo tipo de serpientes; hace brotar los higos chumbos y nacer los renuevos que darán las frutas del verano como peras y manzanas; favorece el desarrollo apropiado de los distintos granos de siembra. Además, posee virtudes mágicas pues recogida en vasos y guardada para su uso oportuno si alguien tiene dolor de barriga, de ojos o de cabeza se le hace beber de ella y rápidamente encuentra mejoría; si una parturienta tiene un parto difícil, se le da a beber un sorbito y da a luz holgadamente; si se sufre una quemadura, en cualquiera que sea la parte del cuerpo, el *Agua de Nisán*, aplicada encima de ella, la cura; cura también la viruela y la experiencia lo demuestra, como afirman todos los creyentes devotos de estas creencias. El Islán oficial permitió estas prácticas supersticiosas por el fuerte arraigo que tenían en la población, pero tuvo el cuidado de introducir preceptivamente una jaculatoria en las mismas, “por designio de Dios”, que era recitada en el momento de la práctica⁴⁵⁹.

El agua de lluvia es un bienpreciado en el territorio y motivo de preces cuando escasea en el momento necesario. En los territorios del noroeste de la Zona, hay otras costumbres supersticiosas muy arraigadas para pedir la lluvia de finales de marzo. La influencia de la presencia del Islán ha hecho que el carácter de estas preces haya quedado diluido en algunos aspectos de su puesta en ejecución y del proceso seguido para realizarlas de manera que, ahora, ya no se reconocen en ellas al destinatario original de las mismas ni el significado de algunos de los pasajes del ritual que siguen. Sin embargo mantienen, tanto su forma primitiva como la confianza de los devotos en el resultado positivo de las mismas.

En el poblado, las mujeres y las niñas llevan a cabo la ceremonia de la petición del *Agua de Nisán* con la cabeza descubierta. Se ponen de acuerdo y roban la burra a un hombre cuyo mal carácter sea notorio con el fin de que durante todo el ceremonial se muestre encolerizado y con rabia contra ellas, que recibirán un continuo aluvión de injurias e improperios. Se enjaeza a la burra de manera apropiada con trapos y vestidos de mujer, con pañuelos a la cabeza y con cinturones distintos. Se hace montar en la burra, de cara a la cola del animal, a una muchacha de reconocida virginidad. Muchachas y mujeres marchan junto a la burra cantando y pasando por las casas del

⁴⁵⁹ AGA.81/12753. s/n “Agua de Nisán”.

pueblo mientras las mujeres de las mismas salen a la puerta y tiran agua sobre la muchacha, la burra y el cortejo. Después de este peregrinaje jocoso se llegan hasta la casa de una viuda que recientemente se haya vuelto a casar con un hombre más joven, las mujeres se precipitan sobre ella y le roban el caldero y las tres piedras del hornillo. La viuda casada se enfada e insulta a todas pero nadie la hace caso, mientras, el marido, permanece ajeno al escándalo organizado y las mujeres cantan y gritan fuertemente. La comitiva se vuelve a poner en marcha hacia la Mezquita a la que dan tres vueltas con las tres piedras del hornillo robadas que luego entierran cerca del templo. Se forma un coro con dos grupos y se canta. Las mujeres vuelven sobre la burra donde recogen sus vestimentas que mojadas y sucias se ponen encima. Todo el mundo ríe esperando que la lluvia caiga de un momento a otro⁴⁶⁰.

La etnografía que recoge lo anterior es bastante completa y además contiene una rica colección de todas y cada una de las canciones que se cantan en cada momento, con las letras en árabe y castellano. Parece claro que la ceremonia de las preces debió, en su momento poseer significados que ahora resultan difíciles de desentrañar pero el conjunto ha permanecido a disposición de los Interventores para ser recogido por estos como un fósil de antiguas creencias ritualizadas, dando fe notarial de su existencia.

Existe una serie de supersticiones que forman categoría y son aquellas relacionadas con las enfermedades y con los *yenún*. Los *yenún*, digámoslo otra vez, son entes creados de un fuego sin humo que no llegando a ser ángeles tampoco descienden a la categoría de personas mortales aunque vivan y se reproduzcan como estos. Unos son buenos y otros son malos, habitan en el subsuelo de la tierra y por las noches salen de sus covachas adoptando la forma de cualquier alimaña para difundir enfermedades. Para evitar sus dañinos efectos, los indígenas les dejan manjares en las hendiduras de una pared cercana a su casa. El propio Corán ya los tiene presentes pues Mahoma los tomó de las primitivas creencias preislámicas de los beduinos y trató de gestionarlos sincréticamente⁴⁶¹.

⁴⁶⁰ Ibidem.

⁴⁶¹ AGA.81/12753.277 "Medicina y curanderismo" por Valentín Beneitez Cantero.

Viven en el aire, en el agua y en la tierra, vagando por la noche principalmente alrededor de los lugares poblados para influir sobre la población produciendo o empeorando enfermedades como la esterilidad o la impotencia y muchos otros desastres de tipo fisiológico. Aunque su morada principal es el interior de la tierra se emboscan amenazadores en cavernas y pozos, en la orilla del mar y de los ríos. Tienen preferencia por los árboles especiales, las piedras singulares, las fuentes, los pantanos y las acequias, en cuyas proximidades y para tenerles contentos se suele disponer un sitio para dejarles comida o sacrificarles un animal de color negro. También se les deja objetos que surten los efectos de amuletos favorables como espolones de gallo, trozos de coral o de azabache, patas y cuernos de gacela o patas y colmillos de jabalí; en fin, los objetos más insospechables. Con todo esto, los previenen, los tienen contentos o los ahuyentan combatiendo el mal de ojo y deshaciendo los encantamientos.

Por vivir los *yenún* en el subsuelo, cuando es necesario llevar a cabo algún tipo de excavación, se les suele sacrificar un animal de las características ya comentadas. De esta manera, se logra no excitar sus iras. También los *yenún* gozan fama de ser los responsables de dotar de propiedades curativas a las aguas termales que se encuentran consagradas, en su mayor parte, al santo Muley Yacob. En la zona oriental del Protectorado se detecta una mayor familiaridad en el trato con los *yenún* que, generalmente, suele tener lugar directamente, cosa que no sucede en el resto del territorio donde para estos menesteres se echa mano de la intermediación de un santo que llevará a cabo los conjuros pertinentes. Los *yenún* pueden ser conjurados de forma permanente mediante fórmulas y amuletos diversos.

Las vías ortodoxas para superar el influjo maléfico de los *yenún* son aquellas cuyos procedimientos nos han llevado a los comportamientos mencionados más habituales como era el venerar a los santos para solicitarles su intermediación; el llegarse hasta la entrada de las grutas donde moran para sacrificarles allí el animal correspondiente; el purificarse en las fuentes de la *khaloa*; el agregar una piedra al montón votivo ya existente denominado *kerkur*, etc. etc., acciones todas con las que logran desembarazarse del maleficio. Además, existe otra vía que podríamos considerar heterodoxa consistente en solicitar la concurrencia magos, brujos y hechiceros que muy a menudo llevan a cabo su actividad poseídos por los propios

yenún que los sumen en estados de catarsis cuando no en verdaderas crisis de histeria⁴⁶²

Con respecto a la fertilidad y al embarazo, se mantienen vigentes algunas supersticiones que dan pie a prácticas a favor y en contra de aquella, así como a favor y en contra del feliz término de éste. En la zona noroccidental del Protectorado las mujeres estériles que quieren tener un hijo comen huevos de tortuga escabechados con aceite, clavo y otras especies; esta práctica, ha de ser mantenida durante un mes. En Tánger y sus alrededores, la mujer que quiere tener un hijo come criadillas de macho cabrío y en algún lugar, la mujer que quiere interrumpir su embarazo va sobre una tumba olvidada y se pone a imitar por tres veces el mugido del toro. Durante todo el embarazo la mujer no debe cruzar las manos, ni las piernas, ni los brazos.

Hay muchas y muy diversas supersticiones ritualizadas presentes en las circunstancias del parto difícil (volveremos sobre este particular desde la perspectiva del rito). En alguna cabila de la Yebala, cuando tiene lugar una situación de este tipo, el marido va a ver al *mudarrir* o maestro de la escuela coránica al que da algún dinero para que deje a los niños venir a su casa. Los alumnos de la escuela o *mehhadra* llevan a cabo todo un ritual cargado de superstición: se les hace quitar la sábana de la cama, tomando cuatro de ellos las esquinas de la misma y se la llevan en procesión mientras cantan una salmodia apropiada al caso. Sobre la sábana han puesto un brazalete y un huevo, e inician un recorrido acompañados de los otros niños y el marido. Otras mujeres arrojan un vaso de agua sobre la sábana de modo que ésta sufre algunos embates. Si como consecuencia de ellos el huevo se rompe, eso es buen augurio, en el caso contrario no. La comitiva hace un recorrido hasta que el huevo se rompe y entonces se vuelve a la casa. Esta sábana, una vez seca de todas las aportaciones recibidas, es usada por la parturienta para envolverse con ella la cabeza durante el parto⁴⁶³.

Existen supersticiones en la mayoría de las cabilas con respecto a las propiedades salutíferas y milagrosas de las aguas de algunos pozos determinados,

⁴⁶² AGA. 81/12694.14.1 "Curanderismo y Superstición", pp. 27-28.

⁴⁶³ AGA. 81/12703.V-75 pp-1-3. Notas de Etnografía Norte Africana.

especialmente de aquellos que están situados en alguna *zauia* de referencia y prestigio religiosos. Cuando se presenta la situación que hemos comentado arriba, una de las mujeres de la casa se acerca a la *zauia* llevando: una vela, un recipiente para el agua y algo de dinero. Al llegar se dirige al *mokaddem* y le dice:

“*Nafisatun daka aalaiha al hhal bezzaf*”⁴⁶⁴

Los *tolba* de la *zauia* se ponen a recitar el *dalil* o prontuario del buen musulmán mientras que el *mokaddem* llena el recipiente con agua del pozo de la *cobba*. Una vez lleno, lo deposita durante dos horas sobre el *quésua* que cubre la sepultura del santo, mientras los *tolba* siguen con sus rezos. La mujer reparte el dinero entre los *tolba* y el *mokaddem* y, realizado esto, se lleva el recipiente con el agua benefactora. La parturienta bebe tres veces y da a luz felizmente gracias a la virtud y la *baraka* del santo⁴⁶⁵.

Una superstición que está presente en prácticamente todo el Protectorado, es el mal de ojo y las consecuencias que tiene para quien lo sufre. Para contrarrestar la posibilidad de que el mal de ojo se aposente sobre una persona determinada se recurre a distintas medidas dependiendo de las cabilas de que se trate aunque las próximas entre sí suelen compartir convicciones y remedios. En cabilas alejadas se aplican diferentes soluciones aunque todas ellas suelen tener elementos que comparten. Estas acciones, unas veces preventivas y otras veces paliativas, incorporan procedimientos con facetas más o menos ritualizadas. De esta forma, una superstición es fuente de una costumbre que se ejecuta dentro de un rito que pretende contrarrestar los efectos negativos de aquella. Una vez más, hemos de insistir en la fuerte impregnación transversal que presentan estos conceptos involucrados y la dificultad, por tanto, de realizar una separación total entre los mismos, de ahí que, en ocasiones, volvamos sobre alguno de ellos desde otra perspectiva.

En algunas cabilas, para proteger a las muchachas del mal de ojo, se les coloca colgado del cuello un pequeño saquito que contiene *hharmel*, alumbre e índigo, mezclados. Para los muchachos, esta protección no es eficaz y se recurre a una mandíbula de erizo engarzada en una montura de plata que, igualmente, se le cuelga

⁴⁶⁴ “Una parturienta está en mucho peligro”.

⁴⁶⁵ Ibidem, p-4.

al cuello. También tiene su eficacia la mano de plata *jamsa* o *jemisa*. En algún lugar, como en Mzab, la madre aleja el mal de ojo que puede atacar a sus hijos girando su mano derecha, llena de cenizas y sal, siete veces seguidas sobre la cabeza de la criatura mientras cuenta hasta siete. El erizo debe ser el más eficaz remedio dado que las mujeres también hacen uso de la quijadilla del animal engastada en plata para llevarla colgada del cinturón donde también suelen poner dientes del mismo. En la región de Yebala la gente cree que: “*El-li ixuf bel aain kabihha tagai iaruluh aaimuh*” y de esta manera “quien mira con mal de ojo, se le vuelve contra él”⁴⁶⁶.

De las pitonisas, adivinatoras y magas que suelen ser denominadas *dahrus*, se dicen que están al servicio de los *yenún* (se les llama *jádim dey yenun* o sirvienta de los genios, también *jádim der ráhhba* o sirvienta del suelo, por ser el lugar donde habitan) y dicen de ella: “*tejdem mualin er rahhba u ma tejdem ahel ed dúnia*” o “trabaja para los amos del suelo y no lo hace para la gente del mundo terrenal”. Ante la demanda de los que necesitan sus servicios, la bruja o maga, procede ejecutando su ritual que es bastante complejo y sobre el que comentaremos en el capítulo V. En algunos lugares, los conjuros contra las amenazas del mal de ojo se asocian con un momento determinado del año, para mejorar la eficacia de los mismos, se aprovecha las celebraciones del *aánsara*, momento que se podría considerar como propicio para hacer una invocación más global y de largo alcance⁴⁶⁷.

En todas las cabilas hay creencias supersticiosas de tono menor que se transmiten de generación en generación, sin necesidad de un especial adoctrinamiento en las mismas; pertenecen al acervo común social pero se ponen en práctica y se activan de forma personal e íntima, no es precisa la existencia de una leyenda que avale este tipo de exótica creencia. Las cosas son así, porque son así, sucede porque sucede y sus consecuencias se pueden activar o se pueden bloquear, porque sí. No existe más argumento para explicar el por qué de estas creencias. En estas cabilas de la Yebala, próximas a Tánger, la gente de las mismas piensa que: cuando se sienten los latidos del corazón es porque alguien está hablando bien de uno; si pica la mano derecha es que se va a cobrar dinero; pero, si es la izquierda la que pica, entonces es que se va a tener que pagar una deuda; una picazón en uno de los dos pies es presagio

⁴⁶⁶ AGA.81/12753.282 “Demonología, Magia, Medicina”.

⁴⁶⁷ Ibidem.

de un viaje próximo o de una partida inmediata; si el picor es en el dedo gordo del pie, uno de los parientes está a punto de morir; si el párpado derecho se guiña de forma involuntaria es que se va a volver a ver a un pariente que retorna o se va a recibir una buena noticia; si es el izquierdo, al revés.

Estrictamente, un sortilegio es una adivinación que se hace mediante suertes supersticiosas; la ejecución de un sortilegio estaría dentro de las capacidades de una bruja o de una maga. Incluimos los sortilegios dentro de las supersticiones y ampliamos el primer concepto para dar cabida a una serie de costumbres que encierran creencias en la consecución de objetivos por medio de actuaciones mágicas y que se ejecutan, normalmente, siguiendo una pautas ritualizadas. En este sentido, uniríamos a este grupo de actividades supersticiosas los conjuros, en tanto actuaciones para conseguir algo que se desea, una especie de hechizo activo. Lo que nos interesa aquí, una vez más es preciso repetirlo, es conocer que todas estas manifestaciones culturales del pueblo bereber bajo administración española en Marruecos, fueron objeto de interés antropológico por parte de los OI's responsables de su gestión administrativa y supervisión protectora.

Como ejemplos de lo anteriormente expuesto, veamos las propiedades que le eran atribuidas a la sangre de la menstruación y cómo, debidamente manipulada, ésta podía alcanzar objetivos de dependencia. Existe un curioso tráfico comercial de toallas empapadas en sangre menstrual en el cual toma especial valor aquellas que pertenecen a una mujer virgen y más si se trata de la correspondiente a la primera menstruación. El interés por estos objetos procede de distintos puntos: por un lado, su manipulación apropiada incita la pasión de las niñas para con los hombres; por otro lado, los hombres se interesan por este particular objeto dado que, debidamente tratado, provoca el amor en la doncella que persiguen. Las jóvenes tienen más fácil el acceso directo a este objeto del que hablamos, pero en general, tanto los hombres como las mujeres que deseen adquirir un ejemplar de estas características han de acudir a la intermediación de una vieja alcahueta, persona conocida a la que las propias muchachas ofrecen las toallas a cambio de un precio.

Dos son las principales vías de utilización de la toalla menstrual para obtener los beneficios del sortilegio y del conjuro que se lleva a cabo con la misma: el primero sería de acción directa mientras el segundo lo sería de acción indirecta o inducida. El primero actuaría por contacto mientras el segundo lo haría por influjo. Con respecto a la primera vía práctica, el procedimiento más frecuente es el siguiente: se lava con agua el trozo de paño adquirido y se utiliza este agua para hacer te o para cocinar un plato determinado que se hará beber o comer a la persona a la que va dirigida la intención del sortilegio o conjuro; la persona que lo ingiere será apasionadamente amada por la muchacha que ha producido el paño higiénico o la toalla o, bien, por cualquier otra designada en el conjuro. Se comprende claramente la discreción que hay que usar en todo el proceso. Con respecto a la segunda práctica, hay distintas variantes pero la más frecuente es la siguiente: se procede a esconder, durante siete días, el trozo de toalla en la almohada o dentro del colchón de la persona a la que se quiere provocar amor y luego se conserva en un baúl con su ropa. Esta segunda vía nos parece menos definitiva ya que la acción por influencia resulta siempre menos eficaz⁴⁶⁸.

Debido al potencial que poseen estas toallas y paños higiénicos, las mujeres son muy cuidadosas en el lavado de sus trapos con objeto de eliminar totalmente en ellos los restos orgánicos, habida cuenta del mal uso que una tercera persona puede hacer de su potencial. Un trapo de estas características, puede ser robado por alguien próximo a la propietaria del mismo y, con él, hacer un sortilegio que generalmente va acompañado de un conjuro de efectos negativos. Si el paño ha sido perdido y no robado adquiere propiedades medicinales para curar los granos de los niños, procediendo de la siguiente forma: se quema el paño en un plato nuevo de barro, se echa aceite sobre el residuo de esta combustión, con ello se hace un emplasto que se aplica sobre los granos del niño. Una vez que se ha encontrado dicho paño, el procedimiento de recogida del mismo ha de ajustarse a un complejo ritual sobre el que volveremos en el capítulo V⁴⁶⁹.

⁴⁶⁸ AGA.81/12753.282, "Demonología, Magia y Medicina" IV-4.

⁴⁶⁹ V. Usos, Costumbres y Ritos.

En estos territorios, también se llevan a cabo sortilegios con el esperma del varón. Veamos los que recoge la citada etnografía conservada en los fondos del AGA⁴⁷⁰. El pañuelo con el que el hombre se haya limpiado después de una eyaculación también puede surtir efectos favorables con respecto a despertar el amor en una persona o acrecentar el ya existente. Dentro de la polivalencia antagónica con la que se pueden realizar los sortilegios en este campo, también lo podemos ver como un arma mágica para mover al olvido de una mujer amada. En las distintas fórmulas del conjuro, que acompaña al sortilegio, está que el resultado vaya en una o en otra dirección.

El pañuelo (naturalmente sin lavar y con las impregnaciones originales) debe ser deshilachado. Con estas hilachas, se confeccionan siete mechas que se encienden en un candil durante siete noches seguidas. Como consecuencia de un reflejo simpático, una llama semejante irá a encenderse en el corazón del hombre objeto del sortilegio. Esta es la forma en la que una mujer consigue despertar el amor de su marido hacia ella. Aprovechando la polivalencia de su potencial mágico, con el mismo procedimiento, una mujer puede hacer nacer el fuego de la pasión en el corazón del hombre que ella elija. Esto último nos evidencia la fuerte relación existente entre el sortilegio, como actuación mágica de objeto general y el conjuro ligado al mismo que enfoca sobre el objeto de destino final el resultado del primero.

El cadáver de la mujer muerta en sábado sirve para preparar un plato mágico. Se le desentierra durante la noche que sigue a su amortajamiento; se le sienta y se le pone delante un gran plato de madera que contiene sémola. Una mujer sostiene al cadáver por detrás mientras que otra coge la mano derecha de la muerta y la hace mover sobre la sémola para que haga un poco de *cus cus*. Se vuelve a meter el cadáver en la fosa inmediatamente. El *cus cus* así preparado, se lleva a la casa y lo cuecen al vapor de un caldo de *yiifa*⁴⁷¹, se le mezcla con otro *cus cus* y se le hace tomar al hombre que se tiene el proyecto de conquistar, el cual, no amará jamás a otra mujer sino a la que ha mandado hacer el talismán. En este plato hay que poner mucho cuidado en moderar la cantidad de carne *yiifa* pues su exceso puede tener efectos secundarios no deseados.

⁴⁷⁰ AGA.81/12753.282, "Demonología, Magia y Medicina" IV.5.

⁴⁷¹ *Yiifa* es la carne de un animal no sacrificado de forma apropiada como manda la tradición, normalmente es considerado como carroña.

Respecto a algunas enfermedades, existen creencias que explican su origen y las razones por las cuales se presentan, además de recomendaciones que permiten su superación. La parálisis es un mal que suele presentarse cuando una persona es asustada en las proximidades de los habitáculos de los genios, tales como: acequias, cañerías y espacios humedales. Con el susto de la persona, los genios toman posesión de ella dejándola paralítica. El remedio es proceder a hacer una mezcla de *henna* con aceite que se derramará desde la cabeza del lisiado hasta el suelo. Con lo que quede en las paredes del recipiente, se frota las muñecas, los tobillos, la frente y la apófisis mastoidea del afectado, al tiempo que se salmodian una jaculatoria ad hoc.

Hay otras manifestaciones físicas, como el estornudo que resultan muy beneficiosas para la salud del enfermo pues de lo contrario éste estará perdido. El estornudo está provocado por la salida de los demonios del cuerpo del enfermo. Los orzuelos se quitan provocando la irascibilidad de un vecino: cuando una persona tiene un orzuelo se llega hasta la casa de un vecino de reconocido mal carácter; se llama a la puerta y en cuando respondan del otro lado con el tradicional *axcun*, el del orzuelo debe recitar un conjuro, lo que hará volar el orzuelo desde su ojo hasta el del vecino si éste abre la puerta para perseguirle enfadado.

Creencias y mitos y supersticiones, supervivientes de las antiguas y preislámicas convicciones religiosas no tienen el mismo nivel de presencia en los distintos lugares del Protectorado, en algunos se han mantenido con cierto vigor mientras en otros han desaparecido prácticamente dando paso al riguroso y estricto Islán ortodoxo sin mácula alguna. Volviendo sobre lo expuesto en el capítulo III respecto a la división territorial en función de las características presenciales del Islán en cada una de las regiones resultantes y analizando el valor de la supervivencia de las primitivas expresiones de contenido religioso en ellas, observamos lo siguiente.

En la zona A, constituida por los territorios y cabilas orientales y del Rif, los pobladores utilizan su lengua propia y mantienen vivos algunos rescoldos de sus ancestrales creencias como vestigios fósiles de viejos cultos que aparecen incrustados en un Islán impuesto que no ha logrado instalarse con la fuerza con que lo ha hecho en las otras zonas del Protectorado. Perseguidos constantemente por la autoridad de los

Sultanes y del poder del *Majzem*, han mostrado de forma continuada su rechazo a los mismos manteniendo comportamientos de fondo religioso y espiritual peculiares que aparecen mezclados con otros cultos. Como un rescoldo de sus creencias primigenias, todavía permanece en ellos el temor a los espíritus malignos del mundo tenebroso que se agitan en el mundo presente produciendo desastres y trayendo enfermedades. Como remedio a esto último acuden con veneración a sus santuarios que conservan subyacentes residuos de un pasado religioso de corte animista. Al-lah es un ser muy lejano cuyos efectos benefactores solo son tenidos en cuenta para el más allá, una vez se ha hecho el tránsito a la otra vida.

En la zona B, central occidental con la Gomara y las cabilas montañosas de Yebala y el Lucus, encontramos la población muy islamizada resultando difícil detectar la presencia de viejas creencias y mitos preislámicos, no obstante, también mantienen con alguna reserva el favor del papel maléfico de los espíritus y de los genios nocturnos aunque nunca en el grado de sus connaturales del Rif y del Kert.

En la zona C que comprende los territorios limítrofes a las grandes ciudades occidentales se conserva una particular manifestación de las creencias antiguas que aquí aparecen impregnando el misticismo *sufí* que propaga la cofradía Cadiria. Es tan grande el poder que tiene el *cherif* Muley Aldelcader el Yilani para hacer un exorcismo que aleje la influencia de los genios que, solamente el culto a su milagrosa persona, tranquiliza a los creyentes. Está todavía presente un alto nivel de animismo religioso ya que fuentes, grutas, árboles y arbustos son objeto de homenaje venerable. Esta devoción se hace evidente en los exvotos que cuelgan en forma de cintas y trapitos donde muchas veces se alberga el talismán que el *faqih* de la *yemaa* escribió para protegerle o para librarle de fiebres y males o el conjuro escrito con la sangre de un pollo blanco o con otros milagrosos ingredientes con los que se confeccionan estos amuletos. A veces estos amuletos se trufan de un versículo del Corán para que el amor, la prosperidad, la protección contra las calumnias y el mal de ojo, dolores, fiebres, todo tipo de picaduras y mordeduras, todo queda conseguido por el mágico “Jeduil”⁴⁷².

⁴⁷² AGA, 81/12693.105.18, “El Islán en Marruecos” ensayo, pp. 9-11.

En la zona D no queda prácticamente ningún resto identificativo de antiguas prácticas y creencias.

V

USOS, COSTUMBRES Y RITOS

V.1. USOS (343-370)

V.2. COSTUMBRES (370-394)

V.3. RITOS (394-407)

V

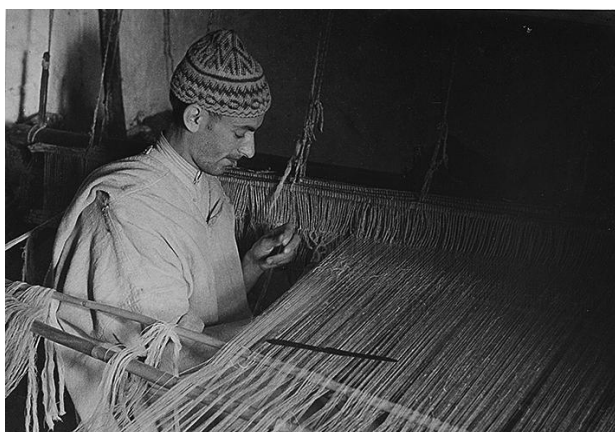
USOS, COSTUMBRES Y RITOS

Siguiendo el criterio que estamos aplicando para llevar a cabo la presentación de los resultados alcanzados en nuestro trabajo de investigación, llegamos, ahora, a este capítulo V de la tesis doctoral en el que abordaremos las aportaciones de contenido antropológico realizadas por los Oficiales de Intervención del Protectorado, en el ámbito de los usos, las costumbres y los ritos, presentes en la sociedad bereber del norte de Marruecos durante el tiempo de la administración española. Aprovecharemos la ocasión para repetir lo que avanzamos en el Prólogo. Compartimentar el trabajo mediante capítulos, cuyos contenidos respectivos, mantengan dentro de cada uno de ellos un diálogo coherente consecuencia de una suficiente relación funcional entre los mismos, es una metodología discutible y mejorable y sin duda incompleta pues hay aspectos de la actividad social de estos pueblos que no aparecen tratados en este documento, aunque hayan sido objeto de nuestra atención y hayan motivado horas de investigación y estudio, cuadernos y mazos de notas.

En las Oficinas de Intervención siempre hubo un interés explícito por el conocimiento de los usos, costumbres y ritos aún vivos y vigentes en las distintas cabilas. Este interés venía impulsado por dos motivos fundamentales. Por un lado, pretendía mejorar el conocimiento de la población protegida, de sus realidades y de sus orígenes, con ello se satisfacía el aspecto académico de la inquietud. Por otro lado, como elemento testigo y evaluador, así se conocía el nivel de implantación y asimilación del centralismo administrativo-religioso del *Majzen*, frente al nivel de supervivencia de antiguos posicionamientos contrarios a todo aquello que se pretendía imponer con el nuevo orden. Lo primero daba lugar a trabajos y ensayos que serían luego estudiados y valorados en la AI como documentos de formación e instrucción de sus oficiales alumnos. Lo segundo suministraría la base para la redacción de informes de inteligencia acerca del grado de afección o rechazo a las instituciones del *Majzen* y españolas.

He querido traer a este capítulo algunos ejemplos de la actividad antropológica de los Ol's y de la DAI en general, sobre los usos más importantes y habituales en las distintas cabilas del territorio y lo he hecho de forma descriptiva, cogiendo de aquí y allá datos significativos al respecto que contribuyan a soportar mi tesis. He tenido que superar mi natural inquietud de antropólogo dejando a un lado y sin realizar la valoración comparativa entre los usos habituales que, para un mismo objetivo, se dan en las distintas cabilas – vivienda, vestidos, herramientas, adornos, etc.– a pesar de su indudable interés que se agrandaría si, una vez hecho, se complementara con un trabajo de campo que investigara pervivencias y justificaciones de las mismas; pero ése es un trabajo que tendrá que hacer otro.

He tomado, como significante de *usos*, aquellas actividades del común de la sociedad en las que el individuo se muestra relacionándose con su entorno físico, en cierto aspecto, que son reflejo de su comportamiento en tanto *homo faber*. Es, éste,



un campo muy amplio cuyo estudio específico y diferenciado ya daría, de por sí, material suficiente para extensas monografías etnográficas. El objetivo de nuestro trabajo y el alcance que hemos proyectado dar al mismo nos limitan a contemplar solamente algunos ejemplos que esperamos serán suficientes para

corroborar nuestras tesis y apreciaciones. Incluimos en este concepto lo que Mauss clasifica como “Tecnología”⁴⁷³.

De la misma manera trataré, en este capítulo, algunos ejemplos de la actividad antropológica de los Ol's, acerca de las costumbres más importantes y habituales en las distintas cabilas del territorio y lo haré siguiendo el mismo tratamiento que el anunciado para con los usos, sin entrar en realizar análisis y estudios comparativos entre unas y otras; cosa que, igual que arriba, consideramos que es tarea de otro tipo de trabajo. He tomado como significante de *costumbres* aquellas actividades y

⁴⁷³ Mauss, Marcel. *Manual de etnografía*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, Cap. IV.

actitudes dinámicas que pertenecen más al ámbito de lo personal, así como, aquellas relaciones interpersonales que vienen sometidas a un cierto comportamiento pautado ajustado a lo que se espera del individuo en tanto *homo socialis* y, también, *homo economicus*.

Al igual que respecto a los usos, el campo de estudio de las costumbres es muy amplio y solamente su investigación concreta daría pie para muchos trabajos de tesis. Otra vez, hemos de volver a manifestar que el alcance, la profundidad y el particular destino finalista, con los que hemos decidido abordar nuestra investigación, deja fuera de nuestro objetivo una más intensa dedicación al estudio de estas singularidades. No abordaremos, por tanto, la valoración comparativa de las mismas, que podría aportar luz adicional sobre aspectos fundamentales de esta sociedad y, tal vez, lo más importante, el establecimiento de una base de referencia que permitiera evaluar las evoluciones que se han podido dar como consecuencia de los grandes cambios que ha traído a estas gentes su contacto con otras culturas europeas contemporáneas.

Somos conscientes de que tanto *usos* como *costumbres* no son cualidades y valores independientes entre sí y del entorno, que hayan surgido y se hayan desarrollado espontáneamente en el seno de la sociedad, sin otros condicionantes exteriores previos y también contemporáneos de cada momento. Usos y costumbres tienen fuentes primigenias, causantes, que los han generado desde un principio, tienen afluentes que han ido aportando sus caudales en cada circunstancia haciendo que su transcurrir evolutivo haya ido por el camino que los ha conducido, finalmente, hasta el momento en que son descritos en el contenido de las etnografías conservadas. Sin duda que el territorio, el clima, la forma de utilizar aquél para disponer sus poblados, la actividad agrícola y ganadera de sus gentes, su carácter y su individualismo, la manera con que han elegido gobernarse a sí mismos, sus creencias ancestrales y sus mitos, todo ello, ha tenido algo que ver con las características que definen, adornan y configuran los usos y las costumbres de estos pueblos bereberes del norte de Marruecos.

Seguramente, un estudio verticalmente integrado y holístico sea lo más apropiado en una investigación antropológica, un estudio que nos aclare los “porques”



de esos usos y costumbres tan propios, que nos explique qué condicionantes de sus características sociales son los determinantes de los mismos. Pero, aquí, nos ceñiremos solamente a poner en evidencia que estos esenciales fundamentos antropológicos fueron motivo del interés de los Oficiales de

Intervención y que dieron lugar a excelentes etnografías sobre el particular.

Finalmente, la inclusión de los *ritos* en este capítulo puede ser objeto de discusión y de justificado rechazo. Entendemos por ritos las formas de actuar frente a una situación determinada de contenido trascendente que suele seguir una secuencia pautada de distintos cuadros relacionados secuencialmente, cuya finalización y remate constituye una especie de liturgia. Nacen, tienen existencia y son activados solamente en el seno de un grupo social y están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales vigentes en el seno de los citados grupos⁴⁷⁴. No tiene sentido ritualizar un comportamiento individual que en nada afecta o con nada se relaciona respecto al resto de la sociedad. Una costumbre personal ritualizada no sería otra cosa que una costumbre maniática, sin otro valor de estudio que el exclusivamente sicoanalítico. El rito exige de la reflexibilidad social que acepta o rechaza la consecuencia del fin que persigue, en la medida que, los distintos cuadros de que se compone, hayan sido ejecutados de forma apropiada según lo previsto y reconocido por el grupo social.

Alguien puede pensar que los ritos proceden de una liturgia de base religiosa o están tocados por restos culturales de ancestrales creencias o, simplemente, son en sí mismos auténticas expresiones de una religiosidad cuyos elementos de identificaciónse han quedado perdidos en el camino de la evolución y de los cambios sociales. Además de un fundamento de origen o de base condicionante de carácter religioso el rito puede ser, simplemente, un modo de llevar a cabo el proceso de una relación social y laica. En los primeros casos, estaríamos hablando de algo que se aproxima más al concepto de rito litúrgico, mientras, en este último, nos estaríamos refiriendo más a

⁴⁷⁴ Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza editorial, Madrid, 1993-2014, p.40.

una costumbre social que fluye dentro de un cauce estrictamente determinado y concreto, del que no puede salirse a riesgo de que, el hecho que persigue, quede total o parcialmente desnaturalizado. Sería entonces una costumbre ritual, una realidad social consecuencia de una elaboración colectiva.

En consonancia con lo anterior, tal vez, el estudio de los ritos podría haberse tratado en el capítulo III o en el IV, pero creo que ello no nos hubiera conducido a buen puerto. Por las razones que sean, y aquí no es el lugar para analizarlas, la evolución de esta sociedad bereber ha llevado a que algunos elementos pertenecientes a su religiosidad ancestral hayan sobrevivido en costumbres en las que resultan difícil cuando no imposible identificarlos como tales, sino fuera porque muchas de estas costumbres están cargadas de una ritualidad muy definida y estricta. Esta es la razón por la que hemos considerado oportuno incluir el tratamiento de los ritos en este capítulo V. Aceptando lo discutible de este proceder taxonómico.

V.1. USOS.

Sin ánimo de agotar las referencias a los distintos campos en los que se presentan algunos usos determinados que son propios de esta cultura bereber del norte de Marruecos, he decidido recoger y revisar una suerte de ellos para comprobar el nivel de atención que la Administración española puso sobre los mismos constatando la existencia de alguna de las muchas etnografías a las que dieron lugar. Los hemos clasificado asociándolos a algún elemento concreto en cada caso, lo que puede hacer suponer que nos hemos olvidado de otros o que no existen más que los referidos; ninguno de estos dos potenciales supuestos sería cierto. Si nos hemos limitado a estos casos es, sencillamente, porque los consideramos suficientes para confirmar nuestras tesis. Cualquiera que decida investigar en los fondos en los que hemos trabajado, podría confirmar lo que decimos.

Asociados a la vivienda. Ciertamente, las características del territorio y del clima habitual, son factores que influyen sobre los aspectos más generales de las formas que adoptan las viviendas que utilizan las poblaciones que los habitan. Al estudiar la vivienda en la zona norte de Marruecos correspondiente al Protectorado español es necesario tener en cuenta que, a pesar de lo relativamente limitado del

territorio físico, en él se dan regiones y comarcas bastante distintas unas de otras. Son lugares diversos en los que por tanto se han desarrollado diferentes tipologías de vivienda, siempre en consonancia con los factores determinantes de estas peculiaridades de cada caso. En la región oriental se encuentran poblaciones nómadas mientras en la zona central y occidental la población es eminentemente sedentaria. En la zona central, los asentamientos vienen marcados por su carácter eminentemente rural mientras en la occidental lo rural da paso a asentamientos urbanos de distinta tipología.

Con respecto a las ciudades no tienen las mismas tipologías las casas de las



poblaciones antiguas y asentadas de las kabilas occidentales y litorales que las de los nuevos asentamientos urbanos creados por la administración española en la región central. Con respecto a las viviendas del campo, no son iguales las construidas en las comarcas áridas y secas de los llanos orientales que las que cubren las montañas y, mucho menos, que las que se construyen en las comarcas frías y relativamente húmedas de los bosques centrales. Las ciudades existentes, salvo Chauen y alguna otra, se ubican sobre terrenos llanos y todas ellas siguen una misma o parecida disposición laberíntica, con reducidas placitas irregulares y sinuosas callejuelas de las arrancan pequeños y estrechos callejones sin salida. Arcos que pasan de un lado al otro de la calle poniendo en comunicación las viviendas sobre las que se apoyan. Paredes enjalbegadas con algún

tono azulado. Al exterior solo el hueco de la puerta, normalmente de una sola hoja de vieja y mal entramada madera y herrumbrosa cerradura.

En el interior, con mucha frecuencia, la cosa es diferente. Hay un cuidado por hacer amable la vida en el mismo de modo que, cuando se puede, se incorporan ciertos detalles que podríamos considerar como lujosos. La mayor parte de las veces, la

casa se distribuye alrededor de un limpio patio cuadrado que en mansiones de importancia dispone de galerías en el piso alto. Esta es la pieza más principal de la casa y sus características dan idea de la importancia de la misma, que se resalta con esbeltos arcos y zócalos de azulejos hasta una altura importante. Los pisos suelen ser de mosaicos y alicatados; en el patio, cuando es de importancia, de mármol con un surtidor central que vierte el agua sobre una taza de mayor o menor valor artístico. Al patio se abren las puertas de las habitaciones y éste se comunica con el exterior a través de una pieza en forma de L, no directamente. En una esquina del patio una escalera comunica con la galería superior a la que dan los dormitorios. La cubierta suele ser de azotea; salvo en alguna ciudad de montaña con influencias andalusíes, como Chauen, en que es tejado a dos aguas.

En el medio rural sedentario la vivienda es muy diferente además de distinta de una comarca a otra pues ni la disposición de la casa ni los materiales empleados en su construcción son siempre los mismos. Aunque los datos anteriores proceden de distintos informes etnográficos de mayor o menor entidad, seguiremos el importante ensayo antropológico realizado por el Capitan Blanco Izaga, Interventor de la cabila BENI AM-MART, incorporando algún dato tomado de otros trabajos de la Intervención. Se trata de un ensayo sobre la vivienda rifeña que el capitán Interventor realizó el 23 de noviembre de 1930, se compone de 49 páginas y contiene 42 dibujos. Es uno de los documentos etnográficos más interesantes producidos por los OI's del Protectorado Español de Marruecos⁴⁷⁵.

En este trabajo, el capitán Blanco se centra sobre construcciones rurales del Rif lo que, a pesar de ser una particularización, nos sirve de buen ejemplo para lo que se pretende que no es otra cosa que demostrar el interés antropológico y etnográfico de los funcionarios de las Intervenciones. Discrimina los emplazamientos para los distintos tipos de construcción habitable que se dan en la región y que somete a su estudio, «no puede ser lo mismo el *azib* (granja) de los criados, choza de guardería en las propiedades alejadas, que la *sauia* (edificio religioso) casa de oración y sibaritismo, relajamiento, almacenaje, convento y nido de toda rebeldía, cuyas proporciones y variables necesidades, exige otros cuidados y son, en arquitectura comparada, los rascacielos de estas montañas, aunque más bien que a la altura que no deja de ser tan

⁴⁷⁵ AGA. 81/12690.0001 “Ensayo sobre la vivienda rifeña” (1930).

ramplona como las demás, se refiere a otras dimensiones». Blanco distingue tres niveles en la construcción cabileña rifiana: la choza, la vivienda y el palacio (*azib, dar y sauia*).

Con respecto a la tipología, la casa de labor es de muro rectangular que sigue las irregularidades del terreno, formando las paredes exteriores de las habitaciones y establos, cuyas techumbres apenas descuellan. Dejan en el centro un espacio libre, patio en el que se asienta la cúpula del horno de pan y da luz a las habitaciones, íntimo ambiente, aislado del exterior y donde guarda sus útiles de labranza y por la noche acoge al ganado. Es una disposición de habitación que propugna el aislamiento en el que el *yebli*⁴⁷⁶ pasa su tiempo, donde sueña y reposa orgulloso de su reducido dominio (son palabras del capitán Blanco). La vivienda que no dispone de patio suple su falta con una corraliza adosada a uno de sus muros. A partir de las cuatro paredes principales se añaden *gorfas* y habitaciones según necesidad o porque, las que había con anterioridad, se hayan arruinado principalmente debido a la desidia.

Muros inclinados, a veces con una pequeña garita que parece surgir de la terraza. Son lisos y sin más huecos que el de la puerta y acaso el de alguna ventana,



casi siempre cargada con piedras, que más bien es una aspillera. Son auténticos *blockaus* al que el morador respectivo trata de extraer las ventajas que aporta su estructura defensiva. Hasta la guerra con España y hasta que

Abdelkrim ordenara derruirlos, alojaba la centinela del guardián de la vivienda. En alguno de estos edificios, especialmente dentro de los importantes, Blanco cree ver una influencia evocadora constructiva de origen egipcio, tal es el caso del precioso dibujo de la casa de Tafersit que une como ilustración. No creo que esto tenga fundamento alguno, más bien se debe a un condicionado constructivo como consecuencia del pobre material usado en la propia construcción, el barro y la piedra exigen muros de sección decreciente, pues, en otro caso, se derrumban con facilidad.

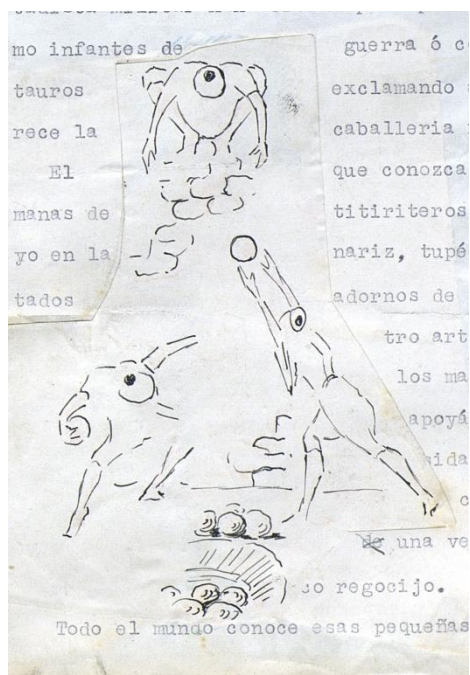
⁴⁷⁶ *Yebli*, el montañés del Rif.

La elección del emplazamiento es tarea muy laboriosa a la que el rifeño dedica especial cuidado, sobre todo cuando se trata de construir una *sauia*. Si lo que trata es de construirse una casa en el poblado de origen, buscará una posición dominante que le proporcione alguna ventaja a la hora de enfrentar futuras las rencillas y los grandes odios que crecerán entre la gente del *duar*. Este punto es muy indicativo de la forma de ser del bereber rifeño que asume como natural y propio el hecho de que la vida ha de transcurrir en el seno de un continuo conflicto. Ello nos hace pensar que muchas de las opiniones que se han vertido sobre el carácter y la personalidad del rifeño y que parecen estereotipos negativos carentes de fundamento, no lo son tanto, como evidencia el que ellos mismos en su propio y cerrado entorno son capaces de condicionar su existencia diaria a la realidad de sus contenidos.

Con relación a su emplazamiento se tiene en cuenta las seguridades que el mismo puede aportar al hogar, siempre amenazado por la violencia vecinal, por rapacidades y deudas de sangre; por eso, no es raro verlas situadas en lugares alejados y difíciles, rodeados de un complicado seto de higueras chumbas. Si la casa la hace en un poblado, buscará la proximidad de los íntimos y los del partido afín. Tanteará la más apropiada, buscando los mejores y más sólidos muros de una de las casas construidas para utilizarlo como propio de la que va a construir. Si es una casa aislada más importante, ésta tiene que tener tanto de casa de labor como de casa fuerte; buscará un otero, realzado con piedras, que quede alejado de caminos y del tránsito frecuente aunque para ello tenga que acondicionar una larga y serpenteante senda que en ocasiones puede llegar a tener más de un kilómetro de distancia. En este caso, lo que le importa es que sea difícil de descubrir por un transeúnte casual. La elección del emplazamiento está condicionada por la proximidad al agua necesaria, que ha de estar disponible en un manantial o arroyo que no quede más lejos de un kilómetro.



Hay albañiles profesionales (con dos categorías: maestro y peón) que trabajan a jornal por un salario de 3'5 pesetas/día⁴⁷⁷ con la comida, que se considera un salario alto para lo que suele ganarse en otras actividades; también trabajan por contrata a



diez duros la habitación y treinta la casa completa, que suele tener tres habitaciones que dan al patio central interior. Hay una costumbre, la *tuisa*, que es una prestación voluntaria entre familiares y amigos con alguna compensación de poca entidad. El *bañil* tiene la fuerza contractual que le da su individualidad y una capacidad resistente a plantear la huelga, que se apoya en su natural frugalidad así como en su independencia y diversificación profesional, pues, una vez puesto en huelga, su sobriedad y polivalencia le permite una mayor resistencia en la situación, muy diferente de la que puedan tener los sindicatos que dependen de altas

exigencias vitales y cortas cajas de resistencia. En la comunidad rifeña, el *bañil* es el más progresista y demócrata, el más abierto. Ha ido de aquí para allá a trabajar, ha visto mundo, si ello se puede decir así, y se ha relacionado con otras personas en difíciles y complejas circunstancias; es el de mayor altura de miras.

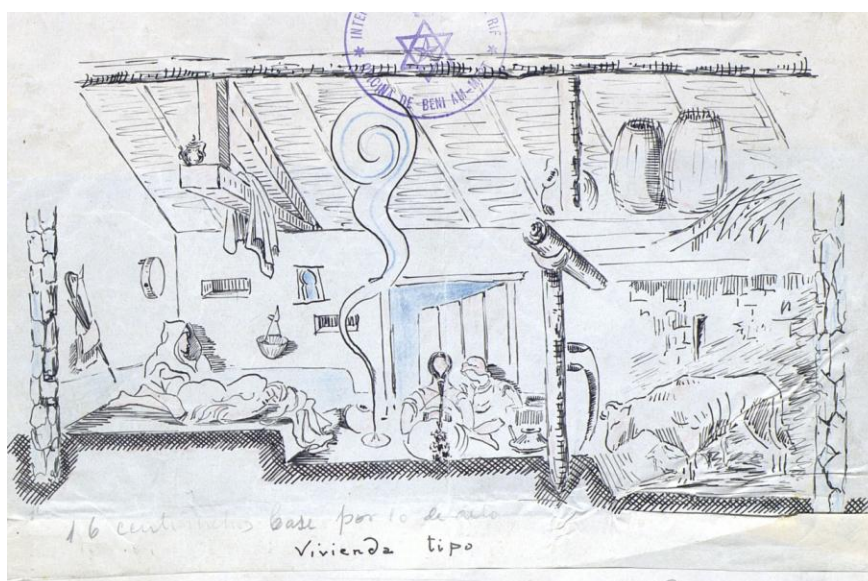
Los carpinteros se dividen en dos grupos o clases principales: por un lado, los que podríamos denominar de blanco, que hacen trabajos finos y delicados, especialmente para atender las necesidades de ajuar doméstico aunque éste siempre sea escaso, entre los cuales destacan los de la kabila de TAGSUT; por otro lado, los que hacen trabajos de carpintería de obra (vigas, tablas, portones, etc.) en los cuales destacan los del poblado de Uersan, en la kabila de ZARKAT de la Confederación de Senhaya de Sérair que sirven todos los pedidos desde Targuist al mar⁴⁷⁸. Además de los dos puntos que sirven a los poblados ubicados desde TARGUIST al mar, en zonas forestales, hay algún poblado que proporciona soluciones a demandas no muy

⁴⁷⁷ Es el dato que recoge la etnografía escrita en 1930.

⁴⁷⁸ AGA, 81/12690.0001. Todo lo recogido sobre la vivienda bereber rifeña pertenece al trabajo del Capitán Interventor de BENI AM-MART, titulado "Ensayo sobre la vivienda rifeña" (1930) que se encuentra en este tejuelo.

exigentes: Sam-mart a la Kabila de BENI AM-MART, Majzen a la de KETAMA y, Azila, a las de BENI SEDAT y BENI GUEMIL.

En relación con la disposición en planta, los bereberes disponen de un concepto referente de vivienda que podemos considerar como canónica, que, al mismo tiempo, resulta flexible puesto que, a partir de un esquema básico de referencia, permite ciertas alteraciones, adaptaciones y transformaciones. La fachada interior de la vivienda principal se orienta al mediodía, el *bañil* sin ayuda de instrumentos como puedan ser líneas, plomadas etc., a ojo, traza y dispone. Si el terreno está en pendiente, es en el sentido de la misma en el que dispone el eje longitudinal de la habitación. La habitación se estructura en tres niveles separados por un escalón intermedio en cada uno, El desnivel ayuda a disponer estos tres espacios consecutivos facilitando la obra necesaria.



En contrapartida, las viviendas más sencillas no presentan disposición alguna que esté dirigida a proporcionar algún tipo de seguridad contra una amenaza exterior. Estas viviendas sencillas tampoco incorporan una disposición especial que permita una mayor capacidad de fisgoneo, de manera que pueda controlar la actividad del vecindario, al mismo tiempo que se protege de la contraparte siempre animada de las mismas intenciones. Esto que decimos solamente suele suceder en el sector más pobre de la comunidad. Se trata solamente de superar un condicionante de tipo económico, pues aquellos que se puedan permitir los pequeños sobrecostos que significan los complementos domésticos necesarios para llevar a cabo estas intrigantes actividades, no dejarán en ningún caso de hacerlo.

Con respecto a los cimientos, los materiales empleados son la madera y la piedra sin labrar o lajas de pizarra, unas u otras recibidas con barro si abundan en las proximidades, en caso contrario el adobe y el tapial. Los cimientos son mínimos, de 30 a 40 cm de ancho y profundidad, de construcción desigual, sin regularidad en ningún sentido. La zanja sigue la sinuosidad del terreno y no es definida ni de ángulos precisos y fondo plano, es una especie de roza más o menos profunda, de boca más ancha que de fondo.

Los muros son de piedra y barro en la montaña y de adobe sin paja en la costa. El grosor, según la costumbre, de 30 a 40 centímetros. Lo mismo para casas de una sola planta como para aquellas que tienen *gorfa*. Las profesiones son hereditarias y el *bañil* hace los muros como los vio hacer a su padre y a su abuelo. Todas las construcciones siguen las mismas sencillas normas que son estrictamente seguidas por todos, de aquí que resulte evidente un estilo propio que las identifica. Hay, pues, un estilo rifeño, una escuela rifeña de construcción, pero dentro de este estilo general, se pueden apreciar detalles peculiares de una kabila y de otra que los ojos expertos pueden detectar. El muro rifeño se constituye por una doble pared de piedra que se construye simultáneamente por dos obreros enfrentados que levanta cada uno su pared y los huecos resultantes se rellenan con barro. La trabazón de las piedras es pobre y el muro exterior fácilmente se derrumba avisando con ello, al propietario, de la necesidad de hacer alguna reparación que raramente se realiza de forma completa de manera que el estado de las casas muestra sus deterioros acumulados. Los muros nunca salen derechos ni aplomados y siempre son asimétricos. En general, la piedra utilizada es pizarra que aparece vista en las casas más pobres y recubiertas con greda en las de aquellos que se lo pueden permitir. En las zonas forestales se utiliza la madera para definir y aplomar los contornos, ésta se incorpora en forma de cenefas cada medio metro y duran mucho más. La madera puesta en la obra no se prepara, se corta y en verde se coloca. La altura de los muros es de unos dos metros y medio

La habitación es una pieza longitudinal de ocho por tres metros aproximadamente, con tres niveles excavados: el superior para el dormitorio y el inferior para el establo; en el medio se encuentra el vestíbulo y la puerta de acceso, allí se llevan a cabo todas las tareas domésticas. Todo el interior, excepto la zona dedicada al establo, se encuentra revestido de greda o cal según haya o no disposición

de ésta última. El conjunto de la habitación es un escenario, tal y como nos lo explica el Cpt. Blanco Izaga con todo lujo de detalles y cierta ironía inteligente y sensible. Muy posiblemente, este pasaje de su ensayo sea el que aporte una mejor y más profunda visión etnográfica sobre el curso que sigue el juego de las relaciones inter sociales en el ámbito del hogar familiar. El ritmo y la sutilidad del relato etnográfico es verdaderamente relevante.

En cualquier momento, la habitación puede experimentar bruscas variaciones y transformaciones súbitas, acomodando su disposición a la circunstancia y la necesidad. Utensilios y auxiliares permanecen recogidos en las hornacinas y rebajes del muro, o suspendidos de algún punto para poder disponer de ellos según necesidad, o en otros lugares insospechados y no directamente perceptibles. Si llegan visitas aparecen vistosos *haitis*, alfombras o mantas, para crear con ellas un rincón acogedor. El servicio de te, va y viene según el momento, las mesitas aparecen con las viandas en las cazuelas correspondientes y luego, todo vuelve a su lugar de procedencia.



Cuando hay una escalera exterior que lleva a la *gorfa*, es de mampostería o de madera, generalmente inestable y peligrosa. En el interior y normalmente situado en una esquina de la habitación una especie de escotilla comunica la planta baja con la *gorfa*, allí hay una escalera hecha con un solo tronco desbastado, atravesado de lado a lado por una rústica pieza de madera que sirve de escalón. Es de uso vertical, se pone y se quita rápidamente y sirve para hacer aparecer y desaparecer los complementos del ajuar que hemos comentado y a los que no les hemos dado un lugar visible de almacenamiento. Por esta especie de tragaluz es por donde el rifeño evacua aquellos enseres que no quiere que contemple una visita que lo ha cogido inesperadamente ocupado en otro menester.

La techumbre comprende la armadura y la cubierta. La primera es de madera con ausencia de clavazón. Cuando la pieza maestra del soporte horizontal no ofrece mucha seguridad, con respecto a su resistencia, se apoya centralmente en un horcón. En ocasiones, sobre todo en casa de algún nivel, las cerchas están bien construidas, con ensambles cuidadosamente realizados y con las piezas bien ajustadas y dispuestas. La cubierta suele ser de greda en las azoteas y cuando la techumbre es a dos aguas, se pone de paja de centeno. El pavimento es de tierra apisonada y alisada que riegan con frecuencia, alcanzando una textura agregada de sólido aspecto que, a veces, se suele pintar. En las *gorfas* la tabla es vista o con tierra apisonada.

Si tomamos como referente el trabajo del Capitán Blanco Izaga, dispondremos de un buen modelo de cómo fue la vivienda tradicional rifeña de las montañas al sur de la cabila BENI URRIAGUEL, en los tiempos pre coloniales y del Protectorado. En los tiempos actuales ya resulta algo difícil localizar estas tipologías en las nuevas y cambiantes poblaciones. Como en tantos otros lugares donde el fenómeno de la emigración ha tenido relevancia, los efectos del mismo se hacen notar en primer grado y de forma singular en el cambio que experimenta la tipología clásica de la vivienda habitual. Deberemos adentrarnos en las montañas hacia el sur de la región para encontrar aislados *duares* donde la huella de las nuevas circunstancias no haya dejado todavía su marca, introduciendo esos cambios que se generalizan. Es posible que solo en esos perdidos *duares* montañosos sea donde únicamente podamos recuperar la imagen de la vivienda habitual rifeña tal y como nos la describe Blanco Izaga, con la función social de la misma y su modo de uso. Las viviendas aisladas y las *sauias* que han sobrevivido, tal vez hayan mantenido mejor sus características propias.

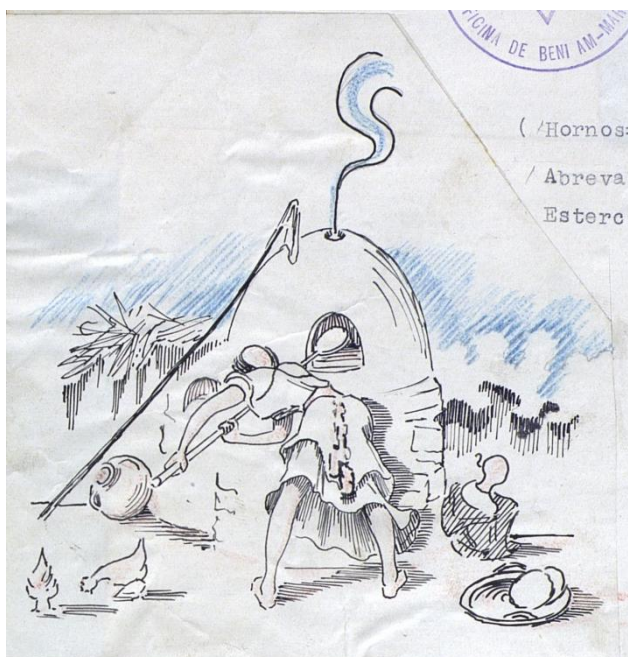
Sin duda, es la vivienda uno de los elementos constitutivos de la cultura local más afectados por los cambios de las últimas décadas. Así nos lo hace notar Benali ⁴⁷⁹ para quien los cambios en su tipología, en la arquitectura y en los materiales empleados, han traído consigo también cambios en los modos de uso de la misma. Ha perdido significación la importancia de la vivienda como espacio en el que se desarrollan las relaciones de aculturación inter generaciones, también como espacio que tiene por sí capacidad de relación propia con los espacios adyacentes, pertenecientes a otros miembros de la sociedad. Si en el trabajo de Blanco se puede

⁴⁷⁹ Mohamed Benali, profesor en la Universidad de Tetuán.

tener una referencia de la tradicional vivienda bereber del Rif, en la referencia que Benali hace sobre la misma ya se detectan cambios sustanciales⁴⁸⁰; la vivienda se ha dispersado en el territorio de manera que, cada una de ellas, queda alejada de las vecinas.

Los elementos decorativos son relativamente pocos y acordes con la modesta vida del rifeño, en consecuencia, su ajuar personal y doméstico es sencillo y elemental. Con respecto a la decoración ambiental del entorno centrado en la vivienda rifeña, Blanco Izaga se muestra en extremo perspicaz, sensible e inteligentemente elegante. Junto con los elementos

habituales constituyentes de la arquitectura: la piedra, la madera, el hierro y la pintura, el Interventor navarro percibe otros tres cuyo valor incorpora como parte importante constituyente del conjunto, aun a pesar de lo evanescente de su esencia y la dificultad para ser percibida su presencia por personas menos sensibles y formadas que el propio Blanco: la luz solar es una de ellas y



para él es importante la forma en que este elemento participa jugando su papel en la limpia atmósfera; la irregular construcción es otro de ellos, la forma en que se crean líneas y volúmenes arquitectónicos y la forma en que se interrumpen bruscamente, todo ello en conjunción y resaltado por la luz solar que comentamos. Finalmente, los seres animados que cruzan por el cuadro de vez en cuando para dejar en el aire, flotando, una evocación de su presencia permanente, «La decoración animada, es lo mejor de la vivienda rifeña y a su lado, nuestras recargadas y sombrías catedrales se obscurecen y borran más todavía, difuminando sus múltiples y pacientes tallas y esculturas»⁴⁸¹.

⁴⁸⁰ Benali, Mohamed. "Espacio, comunicación y cambio social en el Rif central. El caso de Ait Tâa" en *Antropología y antropólogos en Marruecos* Angeles Ramirez y Bernabé López (eds.) Bellaterra, Barcelona, 2002. pp. 385-397.

⁴⁸¹ AGA 81/12690.135, "La vivienda rifeña", por Blanco Izaga, p. 33

La importancia que Blanco da a la figura humana como partícipe fundamental del entorno en que se desenvuelve su vida diaria, componiendo un cuadro cambiante de extrema belleza, contiene una información de gran calidad etnográfica; describe la vida en cada momento en que ésta tiene lugar en la vivienda y en sus proximidades. Las vivas tonalidades del tocado femenino, deambulando afanosas en un trajinar imparable y continuo, que no logra disimular ni distraer el interés del Capitán por las esbeltas líneas púberes de sus cuerpos que están pidiendo pinceles exquisitos que



paren el momento (¡ojo! son palabras de él mismo, no mías). En otro lado de la escena, un corto número de creyentes, acurrucados e inmóviles departen reposadamente o sueñan despiertos sobre sus improvisadas peanas que nacen proyectadas a partir de la pared de la vivienda. Otros elementos auxiliares de arquitectura singular, tales como hornos, silos y almiarés, son descritos ayudado por dibujos muy expresivos,

alguno de ellos con figuras femeninas de divertida sugerencia con detalles que nos informan sobre las tareas diarias de la mujer, que se hace acompañar del canasto del niño.

Exteriormente, los muros forman un cubo más o menos correcto, revestidos de un blanco cegador de arriba abajo. Si no está revestido del enfoscado, al intercalar las vigas de refuerzo, el efecto de estas, produce un efecto sobre la pared que se traduce en un valioso tema decorativo, así es como lo aprecia la patente sensibilidad de Blanco Izaga⁴⁸². Las desiguales ventanas y las rústicas cornisas crean motivos que rompen planos, con sombras y luces que hacen de la traza original un conjunto sugerente y evocador. En la industriosa kabila de TAGSUT se pueden encontrar motivos de decoración más elaborados, como un sencillo *aljimez* o unas complejas cenefas incrustadas en el muro a modo de cajones, tales como muestran los preciosos dibujos que acompañan el trabajo del Interventor. También se emplea el hierro forjado como elemento decorativo, pero muy raramente. El motivo siempre repetido es muy sencillo y fácil de realizar en los yunques y mesas de las elementales fraguas rurales.

⁴⁸² Ibid, p.34.

Blanco Izaga encuentra un sustrato en la cultura bereber rifeña que evoca una extensión de la misma más allá de los límites geográficos en los que se mueve. Las tribus bereberes del sur poseen rasgos que están presentes en las del norte. Cuando el Interventor alcanza un puesto en la Administración colonial que le permite no solo influir sino dictar los criterios estéticos para una recreación de la arquitectura local, lo hace impregnado de evocaciones sureñas; la reconstrucción de alcazaba de El Arba en Taurit para convertirla en Oficina de la Intervención, es una buena muestra de ello⁴⁸³.

En el extremo oriental del Protectorado habitado por cabilas de costumbres nómadas o semi-nómadas, como sucede con los BENI BUIAHI, los primeros vivían en

jaimas que se establecían por un tiempo formando un *duar* mientras los segundos habitaban en casas durante la época de lluvias y en *jaimas* durante primavera y verano. En los tiempos de esplendor, las *jaimas* de esta cabila eran espaciaosas, formadas por anchas tiras de tejido grueso hecho con



lana mezclada con pelo de cabra o de camello. El interior estaba dividido en dos espacios por medio de un tapiz o de un *haik* espeso. En uno de estos espacios tenía lugar la vida familiar y el otro estaba abierto a las visitas. Según Ojeda del Rincón⁴⁸⁴, algunas de estas *jaimas* son muy confortables y tienen el suelo cubierto con blandos tapices pero en la mayoría de los casos lo están con esteras de esparto⁴⁸⁵.

En la parte contraria del Protectorado en la cabila de BENI AAROS, las casas se agrupan por barrios y se cubren con techos de eskaf y paredes de tres tipos: piedra y barro; barro apelmazado entre dos maderas (lo que llamamos tapial) y el *moodar* o ladrillo de barro mezclado con paja pequeña molida o adobe. Para los huéspedes suelen disponer de un alojamiento: bien en una *gorfa* (piso alto) o u *estuan* o zaguán

⁴⁸³ Roque, María Ángels. "Identidades bereberes marroquíes y redes asociativas campo-ciudad", en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, (eds) Ángeles Ramírez y Bernabé López Gracia, alboranbellaterra, Barcelona, 2002, pp. 399-421.

⁴⁸⁴ José Ojeda del Rincón, Interventor de la kabila en 1950.

⁴⁸⁵ AGA. 81/12672.256, "Género de vida".

en la planta baja con acceso independiente. Para el ganado tienen la *duira* o patio en el interior de la casa o la *zeriba* que es como un porche que se forma con la prolongación de las estructuras o vigas del tejado o *delooa*, palos estrechos que sostienen el *eskaf*. Los hornos de pan están en el corral o en la *duira* o al lado de la puerta de la casa tapado con un *zarb*. Cuando enciende un horno un vecino, los demás llevan leña para poner después su pan para ahorrar leña y no gastar ineficazmente, o bien el que no tiene horno va al que lo tiene encendido, que tradicionalmente le deja de buen grado. Si no encienden el horno hacen las tortas con el *makla* o sartén amplia y llana de barro cocido⁴⁸⁶.

Relacionados con el tráfico económico. Como un indicativo válido de lo arcaico de la actividad económica, el trueque – su existencia y nivel de implantación – fue motivo de estudio y análisis por parte de la DAI a través de las Intervenciones que investigaron si, en algún momento de la historia cercana, hubo o no, en el entorno de las cabilas bereberes del Rif, la costumbre establecida del trueque como procedimiento de comercio. Podemos confirmar que en 1948-49, la Intervención Territorial, llevó a cabo una encuesta entre las distintas Oficinas de su demarcación planteando cuatro preguntas concretas que fueron contestadas por los Interventores de las distintas cabilas. El cuestionario que se mandó cumplimentar por los distintos Ol's, se interesaba por la situación y memoria existente en las distintas cabilas acerca de: los modos de pago, las monedas utilizadas, desde cuándo se utilizaba la moneda española, la pervivencia del trueque como modo de transacción y la utilización de conchas, perlas y otros objetos como moneda⁴⁸⁷.

Los resultados de las contestaciones aportaron algún conocimiento al respecto⁴⁸⁸, aunque no fueron exactamente iguales en todas las cabilas encuestadas, se pudo observar que la moneda como sistema liberador de pago ya estaba presente en tiempos antiguos tal y como demuestran las encontradas en las ruinas de Necor. Con respecto a los tiempos modernos, las monedas más antiguas sobre las que se recuerda su circulación fueron las emitidas por los sultanes Muley Abderrahaman y Muley Mohamed y posteriormente, con la llegada al trono de Muley Hassan se emitió la conocida como *hassani* en plata y cobre. Estas monedas eran de baja ley y poco

⁴⁸⁶ AGA. 81/12670.114.20 "Costumbres de BENI AAROS" pp. 11-13.

⁴⁸⁷ AGA. 81/12717.64.15. Informe sobre Sistema Monetario

⁴⁸⁸ Ibidem.

apreciadas. Las cabilas donde la moneda tuvo mayor papel comercial y circulación fueron las periféricas de la Territorial.

Alrededor de 1850, en BOCOIA, la moneda que se usaba fue sustituida por una que se denominaba *fluss*, de baja ley, y que circuló hasta que se implantó la moneda española con motivo de la visita que hizo S.M. la Reina Isabel II al Peñón de Vélez de la Gomera. En otras cabilas periféricas de la Territorial de Rif, la moneda española empezó a aceptarse y a circular como medio de pago alrededor de 1870, siendo muy apreciada por su pureza en plata. En otras cabilas como BENI BUFRAH se estima que la consolidación de la moneda española tuvo lugar a partir de 1890⁴⁸⁹.

En cabilas del interior tal como BENI AM MART y en otras vecinas, se recuerda que hubo un tiempo en que la economía de trueque tenía vigencia, aunque solo se aplicaba para artículos muy concretos como trigo, cebada, habas, maíz, pasas e higos y también aceite. La validez de este dato viene reforzada al coincidir parcialmente con los recogidos por el antropólogo americano Carleton S. Coon en 1927. En estos mismos lugares, los más ancianos, recordaban que el pago de las multas impuestas por las *yemaas* al aplicar su derecho consuetudinario, se realizaba con distintas cantidades de los artículos anteriormente citados, tal y como se verá en el capítulo VI⁴⁹⁰.

Se puede concluir que, hasta los tiempos del Protectorado, una parte de la actividad económica en el territorio, especialmente en la zona rural y montañosa, todavía contemplaba la figura del trueque aunque la circulación de moneda y el sistema monetario ya estaban extendidos debido, fundamentalmente, a la participación de la población indígena en los mecanismos de intercambio de bienes y de servicios con los españoles de las plazas de soberanía. Pero a finales de la presencia española en Marruecos, cuando se llevó a cabo la encuesta que hemos comentado, las cosas habían evolucionado sustancialmente, de forma que los mecanismos de trueque en el proceso del intercambio económico habían prácticamente desaparecido.

⁴⁸⁹ Ibidem.

⁴⁹⁰ AGA, 81/12717.64.14. "Tribus del Rif". Por Carleton Stevens Coon, en *Haward Africa Studies* Vol IX, Peabody H.U., Cambridge, 1931.

El hecho de que tuviera lugar la ejecución de una encuesta de estas características, pone de manifiesto lo que tantas veces hemos mantenido a lo largo de este trabajo de tesis, que las autoridades españolas responsables de la administración del territorio mostraron siempre un marcado interés por aspectos sociales y culturales de la población no estrictamente ligados a los que se podría entender como los propios entre una población intervenida y un poder colonial, unos aspectos sociales y culturales que pertenecían propiamente al campo de la ciencia antropológica. El resultado de esta encuesta, nos aclara la situación con respecto a las monedas utilizadas en el comercio interior y la práctica ausencia de la costumbre del trueque que solamente permanece activa en alguna cabila del interior más profundo, como BENI AM-MART, y siempre limitada a artículos muy concretos tales como: trigo, cebada, habas, maíz, pasas, higos y aceite. Relacionado con lo anterior se confirma que, en algunos zocos, pervive la costumbre de ajustar el precio rematándolo mediante una operación de trueque utilizando huevos como moneda fraccionaria, aunque esto no pueda llamarse estrictamente trueque.

Desde tiempos inmemoriales, en todas las cabilas había un espacio definido y concreto, un terreno acotado, donde tenían lugar los encuentros e intercambios entre los miembros de las mismas y de otras vecinas así como los intercambios comerciales precisos necesarios para el desarrollo de su convivencia. Según la importancia de la cabila, su riqueza y su configuración geográfica, el número de estos espacios de intercambio podría variar de uno a tres, aunque uno o dos fuera lo más frecuente⁴⁹¹. Este ámbito físico del que estamos hablando era el mercado o zoco y en él tenía lugar un sinfín de actividades de todo género, no limitadas a las estrictamente comerciales o económicas.

El zoco es el lugar de encuentro e intercambio social además de lugar para cerrar acuerdos de contenido económico y proyectos de alianzas; es foro y plaza pública donde los habitantes de la cabila tienen la oportunidad de encontrarse una vez por semana. Pero es, además, lugar donde confluye la vida social y administrativa de la cabila. De una forma somera que no agota la enumeración de las actividades de

⁴⁹¹ Como un ejemplo ilustrativo de lo dicho, valga estas referencias de la cantidad de los mismos en dos de las cinco Regiones del Protectorado.

AGA. 81/12714.21.8. Relación de zocos existentes en la Región Occidental.

AGA. 81/12714.48.7. Relación de zocos existentes en la Región de Gomara.

todo tipo allí presentes, hemos de recordar que en ese espacio de encuentro social tiene lugar el gobierno de la cabila o de las fracciones de la misma; la asamblea que antiguamente se hacía para elegir los altos cargos de la cabila; la impartición de la justicia en sus diferentes modos –consuetudinaria, del *Majzem* o de la *xeraa* según el caso o la circunstancia –; un tenderete especial y significado y muy concurrido donde el *faqih* proporciona asistencia espiritual, prepara sus escapularios con las jaculatoria pertinentes que alejan el mal de ojo y otros consuelos; donde se realizan prestaciones de servicios diversos por parte de barberos, sangradores o curanderos; la ociosidad y el entretenimiento, el paseo y el encuentro circunstancial; la cita con parientes y conocidos alejados del trato diario; la conclusión de acuerdos de índole social y familiar etc., etc.

Geográficamente, su emplazamiento siempre reúne unas determinadas características objetivas y permanentes, que lo hacen apropiado para cumplir la función que se le exige, características que se mantienen desde tiempos remotos ya perdidos en las memorias de las gentes. Las razones que se creyeron convenientes en su momento, aconsejaron su emplazamiento allí y, en general, se han mantenido vigentes y válidas a lo largo del transcurso del tiempo. Suele ser una explanada estratégica próxima al centro geográfico comarcal, en un cruce de caminos, al amparo de un manantial siempre activo y con árboles de sombra generosa; o bien, en la proximidad de un curso de agua fluyente la mayor parte del año, próximo a un santuario o *zauia* de influencia significativa en la región; o puede obedecer a cualquier otro argumento como puede ser la imposición interesada de una familia *chorfa* que busca conseguir beneficiarse por esta razón.

Es un terreno que se ha delimitado con precisión y al que se ha dotado de algún tipo de cerca, la cual impide el acceso al mismo por otros puntos que no sean aquellos



en los que se sitúan los controles de entrada y salida para el pago de las tasas. En algunos zocos de poca importancia o categoría esta cerca es de alambre de espino, en otros más importantes es de obra, generalmente mampostería y en aquellos contruidos

últimamente por la Administración española se trata de un recinto ferial dotado de todo el equipamiento imaginable⁴⁹², donde las calles están perfectamente delimitadas con locales permanentes de calidad que alojan los distintos puestos de venta, y todo el conjunto dotado con edificios para las funciones administrativas. En general, el zoco se distribuye a partir de dos grandes espacios diferenciados: en el primero se ubican todas las tiendas y tenderetes así como los edificios de control y apoyo a la actividad que allí tiene lugar; en el segundo se dispone la *gurna* para la estancia temporal de todos los animales que han acarreado mercaderías y transportado personas.

El terreno en el que se sitúa el zoco suele ser propiedad del *Majzen*, que arrienda anualmente los derechos de explotación del mercado. Lo hace por concurso en pública subasta y el adjudicatario, que recibe el nombre de *amin* del Zoco, procede a su explotación mediante el cobro de tasas. En general, la tasa que se cobra por asentamiento es una cantidad fija y la que se cobra sobre las mercaderías y animales destinados a la venta o al sacrificio en el propio matadero una cantidad variable según la importancia de los mismos.

Fuera del recinto, distribuidos estratégicamente en la desembocadura de todos los caminos de acceso al mismo, se disponen los mendigos a gritar su demanda de limosna, no hay distinción ni prevalencias basadas en la edad o el sexo, todos tienen derecho a un espacio desde el que pregonan su miseria. Dentro, todo es una barahúnda ensordecedora: los gritos de la gente son los que aportan la componente principal sobre la que resaltan los mugidos y los relinchos de los animales que surgen de manera aleatoria aquí y allá en una zarabanda de ruidos imposibles. Sobre éstos, con su tono agudo y de vez en cuando, se puede diferenciar la campanilla del aguador avisando de su proximidad con el pellejo que lleva el agua repartiéndola con un vaso común y recibiendo, por ello, una monedilla. Desde la umbría de unos algarrobos suena cadencioso el tam tam de los tambores que un grupo de *buhala* golpean demandando una limosna para la *zauia* de la que proceden⁴⁹³.

⁴⁹² AGA. 81/12671.40.6. Zoco El Jemís de Anyera.

⁴⁹³ AGA. 81/12670.158. “Día de zoco en el Jemís de BENI AAROS”.

A la sombra de los pocos árboles existentes, se comercia, se reúnen los corros y se discute. En un lugar estratégico del recinto, se encuentran los *mehakam* o construcciones firmes en cuyo interior administra justicia el *caid* y el *cadí*, cada uno de ellos en el ámbito de su propia competencia y cada uno de ellos auxiliado por funcionarios que lo son de su actividad respectiva. La principal construcción del entorno suele ser la Oficina de la Intervención Comarcal correspondiente, que se encuentra en la proximidad del zoco, como espacio estratégico de la cabila, donde confluyen las personas, los intereses y los



hechos administrativos de la misma. Los Interventores de las Oficinas Destacadas que dependen de la Comarcal, aprovecharán el día de zoco para desplazarse hasta allí y visitar a su jefe de la Oficina Comarcal, dar cuenta de los acontecimientos y recibir las instrucciones pertinentes de su superior. El Interventor aprovechará esta llegada hasta el zoco para, de camino, realizar un recorrido sobre el territorio de su responsabilidad, interesándose por todas las vicisitudes que encuentre a lo largo del mismo y elaborando el correspondiente informe al respecto⁴⁹⁴.

Los recintos de los zocos más humildes y secundarios se delimitan



circunstancialmente con medios de fortuna y su vigilancia para el pago de las tasas, se lleva acabo sobre los mismos puestos y no mediante un fielato de acceso. En estos, los puestos son sencillos y erigidos sobre los trebejos con los que ha sido transportada la mercancía o, simplemente, en el suelo sobre una estera o saco. En los zocos importantes y especialmente en aquellos que han sido levantados por la Administración española, el orden de los puestos es importante. En

⁴⁹⁴ AGA. 127.71.10. Memoria Recorrido a caballo al zoco del Jemís de BENI BUFRAH, por Felipe Martín Gallego.

esto, las tiendas o puestos se disponen en calles agrupados y alineados por productos: en ésta, los *attarin* (especias); en la otra los *melah* (sal); en la de allá los *debbaga* (pieles curtidas); los gritos de los vendedores y los olores específicos nos indicarán con precisión por donde queda cada producto. La mercancía se muestra sobre la mesa de obra de algún puesto con toldo de lona o *kaitón* para proteger del sol o de la lluvia, o sobre esteras en el suelo donde los de obra todavía no han llegado. Más allá, vendedores de telas, artículos de lana y algodón. Vendedores de aceite. Y más allá, hojalateros y componedores varios de porcelanas que se ayudan con un hornillo cuyo pequeño fuego mantienen vivo merced al concurso de un rudimentario fuelle de piel de cabra.

En una parte del zoco se agrupan algunos pocos puestos que presentan una peculiaridad porque pretenden cierto nivel de discreción son las barberías que aparecen cerrados a la curiosidad, con toldos o con lonas. En estos puestos, no solamente se atiende el cuidado del pelo o de la barba también se practican sangrías o *maal-lem* que se realizan por medio de un estilete haciendo una incisión en el cuello, servicio muy demandado en los meses calurosos pues resultan particularmente eficaces para “sacar el sol de la cabeza”; posteriormente, la herida es limpiada con una esponja mojada en vinagre. Ni que decir tiene que tanto estilete como esponja son útiles de uso continuo, que nunca se limpian, de manera que lo de uno va al otro pasándose en este proceso todas las inmundicias.

El acceso al recinto tiene lugar por un portón restringido donde se sitúa un *bakalito* o garita y donde se satisfacen las tasas correspondientes o derechos de zoco. Algunos productos pagan la tasa al entrar, son generalmente los que entran por mayor y salen al detalle. Otros productos pagan preferentemente a la salida del recinto, son los que entran en pequeñas partidas y salen en grandes. Otros pagan dentro y otros, a la entrada y a la salida, como el ganado que no se sacrifica en el propio matadero del zoco. Como en todas partes, también aquí existe una picaresca, la de aquellos que se quedan fuera del recinto y pretenden cerrar un trato a espaldas del *amin*, a la burla de su vigilancia. Además, en muchas comarcas, para la gente del campo, el zoco también tiene una función de “centro de bolsa” pues allí se informan de las cotizaciones y las tendencias de los precios: ganado, *aldorá*, trigo, cebada, etc.

En algunos zocos es habitual contar con un grupo de encantadores de serpientes, son personajes que ya hemos tratado en el capítulo III al comentar la actividad de la cofradía *aisaua*. En otros, encontramos un personaje entrañable que rápidamente suscita el interés de la gente que pasa próxima a él, que se para y se agrupa para formar un corro a su alrededor, es el cuenta cuentos. La actividad frenética del zoco sigue paralela a todo esto secundario aunque para muchos, ociosos y curiosos, ello sea lo más interesante. En un rincón del recinto, siempre se encontrará una calle donde los tenderetes están dedicados a ofrecer comida preparada sobre el terreno, cus cus y pinchitos de cordero; otros, donde se bebe te o café, con suelos de estera donde sentarse y, entre sorbo y sorbo, pasarse de uno a otro la pipa de *kif*.



Relativos a la higiene y la sanidad. Como consecuencia de las particulares circunstancias que se han venido produciendo en el transcurrir de los siglos, al margen y de espaldas a las culturas vecinas más evolucionadas, una amalgama enorme de usos y prácticas médicas han sobrevivido hasta la época del Protectorado, sin que ello pueda encontrar justificación desde un enfoque científico de óptica europea. Esta fue, en general, la sensación que tuvo la mayoría de los Oficiales Interventores cuando se enfrentaron al estudio de esta casuística y dando lugar a la elaboración de interesantes etnografías.

La higiene y la sanidad, en los poblados del Territorio administrado, constituyen dos frentes de la mayor importancia para la DAI de manera que sus funcionarios se emplearan con toda su capacidad para dar la batalla al atraso con que se los encuentra cuando se hace cargo de su responsabilidad funcional. Los comentarios del Tte de Artillería Muñoz Lasarte con respecto a la falta de higiene que presentan los poblados de su administración, con las personas y los animales conviviendo en pequeños espacios compartidos y con la falta de pozos negros, muestra lo imperioso que resulta para la Administración española resolver la necesidad que tienen de incorporar

soluciones que eliminen los focos de infecciones que esta falta de higiene trae consigo⁴⁹⁵.

Casi todas las prácticas sanitarias, en uso, son primitivas y arcaicas; solamente un atavismo ancestral las ha consolidado como de alguna utilidad real. Ésta es la opinión generalizada entre los Oficiales médicos cuando informan sobre el estado de la sanidad de sus territorios respectivos o entre los OI's cuando la valoración sobre la misma está incluida en una Memoria o en un Informe sobre la cabila de su responsabilidad.

La valoración del estado de higiene, con todos los condicionados que ello incorpora al desenvolvimiento social, junto al análisis de las medidas tomadas y a tomar por las autoridades sanitarias y la Intervención, además de la descripción de los resultados obtenidos con los cambios introducidos y la enumeración de los efectos que sobre las relaciones sociales de la comunidad nativa hayan podido tener estos cambios; todo ello, ya sería por sí mismo motivo de un capítulo propio en nuestra tesis sino fuera porque hacerlo implicaría plantear una perspectiva antropológica sobre el objeto de estudio que no es lo que pretendemos con nuestro trabajo. Otra cosa es evidenciar la realidad de que este campo, de contenido antropológico, significó para la DAI y para los Oficiales de Intervención en particular un ámbito que despertó el interés específico y que dio lugar a un corpus documental relacionado, del que se podría extraer etnografías sectoriales concretas.

Es uso extendido, entre las gentes de estas cabilas, hacerse una rutinaria sangría al año aunque el supuesto paciente se encuentre perfectamente de salud y no parezca necesitarlo, buscan con ello los efectos preventivos que suponen en la misma. A veces, se hacen una segunda sangría a los ocho días de la primera. Esta operación puede realizarse en cualquier época del año pero, preferentemente lo hacen a comienzos del verano o del invierno, cuando cambian significativamente las temperaturas. El mejor día de la semana para proceder con esta terapia es el martes y, dentro del mes, preferiblemente a partir del día quince cuando la Luna entra en

⁴⁹⁵ AGA. 81/12680.6 , BENI BUZRA y BENI ZIAT. Notas para un estudio económico-social de las cabilas, por Juan Muñoz Lasarte, p.174

menguante. Normalmente, dado que el *maalem-hayyan* solamente lleva a cabo su trabajo en el zoco, el indígena ha de ajustarse a esta coyuntura y cambiar el preferible martes por el día de mercado, que muy frecuentemente es el jueves. La razón de estos días preferentes es achacada a que Mahoma lo hacía así.

A pesar de que una de las preocupaciones de la Administración española del Protectorado fue la erradicación de las prácticas curanderiles, este objetivo nunca se alcanzó en su totalidad. Varias memorias etnográficas recogidas en el seno de informes médicos, nos describen algunas de estas prácticas más comunes y nos ilustran sobre modos y costumbres acerca de las mismas. La herboristería ha sido, en estas sociedades “primitivas”, fuente de mágicos remedios contra todo tipo de enfermedades y en esta parte norte de Marruecos no ha dejado de ser así. Pero, el conocimiento de las virtudes curativas de las plantas y su adecuado manejo, ha estado siempre en manos de muy pocos que recibían por ello gran consideración y eran muy bien remunerados. Los habitantes de estos lugares hablan de la existencia del *kitab et-tib* o libro de la medicina traído de Oriente, que contiene muchos remedios y recetas pero, desgraciadamente, los Interventores no parece que lo pudieran localizar. Este tipo de actividad era generalmente ejercida por *alfaquíes* y personas ilustradas.

Existen otros medios de curación, más o menos supersticiosos: contra el veneno ingerido, aceite *zit et-teriak* rancio de cinco o seis años; contra las picaduras de serpientes, hay que ponerse rápidamente en manos de un cofrade *aisaua* que ligará el miembro afectado y practicará cortes para succionar el veneno directamente; contra la mordedura de un perro rabioso, en un plato de loza blanca el *alfaquí* escribirá unos versos coránicos, luego se echa agua sobre los mismos y se recoge en una botella sin derramar nada “que no debe ponerse en el suelo ni tocar la pared” sino colgada; de ella, el mordido irá bebiendo⁴⁹⁶. Hay otros muchos remedios y prácticas pero lo que nos interesa aquí, una vez más, es evidenciar que este campo tan importante de la antropología mereció la atención por parte de los Interventores Militares y la elaboración de pequeñas etnografías.

⁴⁹⁶ AGA., 81/12680.6, BENI BUZRA y BENI ZIAT. Notas para un estudio económico-social de las cabilas, por Juan Muñoz Lasarte.

En prácticamente la mayoría de las cabilas, se era consciente del verdadero estado en el que se encontraba la higiene y la salud de la misma. Consecuencia de este estado, los Círculos Médicos⁴⁹⁷ como responsables en materia de salud y de higiene, acordaron proponer una serie de medidas conducentes a mejorar el lamentable estado en el que se encontraban las mismas. Los Círculos Médicos se constituían en organismos concluyentes respecto a las condiciones sobre higiene y salubridad que debían reinar en los poblados. Respecto a las nuevas construcciones, se constituían en organismos consultores preceptivos, a nivel de fracción, cuyos dictámenes habían de ser cumplidos rigurosamente. Se crearon las Comisiones de Higiene Social que entendían sobre los siguientes asuntos: higiene social; condiciones de habitabilidad en viviendas; mejoramiento de los poblados rurales; embellecimiento del medio rural; saneamiento de tierras y aguadas; desinfección e inmunización colectiva; censos de indigentes, inválidos y baños públicos⁴⁹⁸.

Se pretendía que, a partir de la creación de la normativa arriba comentada, las nuevas construcciones quedaran sujetas a unas mínimas condiciones de habitabilidad. Los términos de la propia propuesta estaban reconociendo la existencia de una situación crítica determinada. La realidad es que este estado de la cuestión viene recogido en innumerables informes y memorias sobre el particular, algunos de los cuales se han conservado en los archivos del AGA, en el seno de monografías directas y contundentes, elaboradas por los propios Círculos Médicos correspondientes. La mayoría están en los apartados destinados al efecto que contienen las innumerables Memorias de Cabila. En algunos casos, muy habituales en los llanos de la región oriental, las casas quedaban más que ocultas tras la enorme abundancia de chumberas, que los administradores españoles no dejan de denunciar como razón importante de las negativas condiciones higiénico-salubres de la población afectada, proponiendo su eliminación y sustitución por árboles frutales⁴⁹⁹.

La aguada y toda la cultura que vive alrededor de un bien como éste, en un lugar en que tanto es demandado, junto con la actividad que se desarrolla alrededor

⁴⁹⁷ Los Círculos Médicos eran agrupaciones consultivas profesionales constituidas por los distintos médicos destinados en las distintas Oficinas Comarcales de la Intervención, que disponían de un dispensario para atención a la población en la comarcal.

⁴⁹⁸ AGA. 81/12671.129. "Medidas recomendadas por el Círculo Médico de SEGANGAN". Por su Director Manuel Repetto Barragán.

⁴⁹⁹ Mismo trabajo del Círculo de SEGANGAN.



de la misma, merece para el Cpt. Blanco Izaga un tratamiento pormenorizado que convierte este pasaje de su ensayo en un delicioso disfrute amenizado por unas figuras dibujadas en el proceso de la acción de coger y acarrear agua, así como de los baños a orillas de un regato. En todo caso, en zonas difíciles, el habitante de estas cabilas tiene la habilidad suficiente para improvisar una aguada empezando por la ejecución de un sencillo hoyo en lugar apropiado, que va paulatinamente mejorando con la disposición de un cerco de piedras y consolidando las paredes del mismo, cerco que puede alcanzar el metro y medio de altura y que coronará con un tejadito de palo de encina curvado, piedra plana o ramaje y tierra. En estos pozos de ínfimo caudal siempre encontrarán sus mujeres lo suficiente para realizar una elemental higiene personal. La aguada no surge como solución a un problema de higiene.

En la inmediatez de una fuente, pozo o manantial, la aguada es lugar y momento en que se repiten usos de gran interés social. En general, es comunal salvo en alguna vivienda aislada que ha sido construida de manera que esta necesidad pueda ser satisfecha bien en el recinto de la propia vivienda bien en la proximidad de la misma. La aguada es uso social de capital importancia, es lugar y tiempo para encontrarse, un pretexto para la charla y el cotilleo entre mujeres, donde se comenta los sucesos del *aduar* y los últimos bulos que han circulado por el zoco⁵⁰⁰. Con el fogón y la *yemaa*, forma el triángulo mágico de reunión y mentidero.



⁵⁰⁰ Capitan Blaco Izaga, AGA. 81/12690.135. , pp.40-42.

Referidos a la agricultura y a la ganadería. La labores agrarias son fuente de



usos y costumbres del mayor interés antropológico pues en éstas se mantienen latentes rescoldos de antiguas creencias que, en su momento, alimentaron las originales estructuras religiosas de estos pueblos, preferentemente de fondo y contenido animista. Allí donde el campo de labor toma

importancia por su rendimiento o por su calidad, ya sea de secano o de regadío, aparecen costumbres heredadas de las culturas locales anteriores a la llegada del Islán. Otras se desarrollaron con él ya presente en estas tierras pero, cuando sucedió así, casi siempre lo fue como consecuencia de impulsos culturales subyacentes pertenecientes a culturas anteriores.

Las relaciones entre el agricultor propietario o *fel-lahh* y su colono mediero o *hharraz* siguen y guardan unos usos que se mantienen presentes allí donde la actividad agrícola supera la correspondiente a un nivel de supervivencia, donde las tierras son trabajadas con más rendimiento y resultan capaces de producir excedentes; esto tiene lugar, especialmente, en las regiones de la franja occidental y del noroeste del territorio. El *hharraz* utiliza los animales de labor del *fel-lahh* y cuida de mantener limpios establos y corrales. El amo le presta una acémila para que haga con ella los pequeños porteos de leña, le da dos almudes grandes de sorgo que le serán pagados cuando la sementera esté a medio crecer; además, debe darle un par de babuchas y pagar el arreglo del calzado. Cuando el *hharraz* tiene un niño el *fel-lahh* le regala el día de *sabaa* un ternero o un borrego o un chivo según circunstancias y un cuarto de *almud* de trigo. También, cuando empiecen las labores después de las primeras lluvias otoñales, debe prestarle el dinero suficiente para que se compre una *yil-laba*⁵⁰¹.

Es uso extendido, en las comarcas arriba mencionadas, que el propietario del campo provea dos escardadoras mientras los *hharrazin* una por cada *zuya* que se pretenda labrar, si el *hharraz* es soltero su contrato con el *fel-lahh* no debe

⁵⁰¹ AGA. 81/12753.282. Cuaderno etnográfico nº 3, de la Academia por V.B., p.2.

contemplar esta obligación y, por tanto, debe estar libre de ella. Las mujeres van al campo provistas de una *káduma* o azadilla, para ayudarse con esta herramienta en el arranque del *bexnij* y otros yerbajos que irán amontonando para llevarse a casa como forraje del ganado.

Los trabajos relacionados con el cultivo de los cereales: labores de la tierra, siembra, siega, trilla, criba, etc., son todos ellos trabajos masculinos. Hay otras labores complementarias que son llevadas a cabo por mujeres y muchachas. La razón de esta división, unos la encuentran en que las asignadas a éstas, son menos penosas y exigen menor esfuerzo físico; otros, mantienen que los trabajos accesorios buscan mejorar el resultado de las labores principales y que, aquellos, no deben entretener al hombre ocupado con estos, dado que: los cereales pueden salir bien sin escarda y la rebusca de espigas no da provecho de importancia (estos son argumentos recogidos en las etnografías como procedentes de justificaciones masculinas). Sin embargo, algunos funcionarios de la DAI, han visto en esta segregación razones asociadas con la magia, actividad y capacidad que suponen mejor asentadas en las mujeres.

Durante todas las escardas y después, en las labores de espigueo, las mujeres usaban cantar echando mano de viejas tonadas que se repetían al ritmo del



trabajo. Unas son ordinarias y de contenido genérico mientras otras son propias de la labor que llevan a cabo. Los Ol's, en la etnografías conservadas que hemos tenido la oportunidad de investigar, nos han transmitido muchas de ellas, casi siempre en versión bilingüe lo que sería otro argumento a favor del interés puesto por

aquellos funcionarios en el conocimiento del idioma. No hemos encontrado ningún documento en el que aparezcan partituras de las mismas, desconocemos también si existen grabaciones de algún tipo. Una de las etnografías que hemos comentado, contiene una rica referencia sobre las acciones que se desarrollan y las letras de las canciones que se cantan⁵⁰².

⁵⁰² Ibidem, pp. 5-7.

No se nos escapa el interés etnológico que puedan contener estas canciones, una vez analizadas desde un punto de vista sociológico costumbrista relacional y también desde un punto de vista filológico, así como la razón de sus estructuras corales en las que una voz arranca una canción incitando al resto a contestar al unísono con otra. Estas canciones tienen tanto contenidos de promesa y esperanza sobre el resultado de la cosecha como peticiones de base religiosa, pero, la mayor parte de ellas, son más profanas y algunas pícaras dada la proximidad de los hombres en el trabajo. De vez en cuando nos hemos encontrado con la letra de alguna que nos informa de aspectos sociológicos presentes en la convivencia diaria. En la siguiente que reproducimos, una de las mujeres pregunta a su co-esposa algo que la desazona:

«Ah, Lal-la, aadabtini u ana ma aaddebtec / ¿ax min uarz baini u bainez?»

«Oh, señora, me odias y yo a ti no / ¿Qué asunto de herencia hay entre nosotras?»⁵⁰³.

V.2. COSTUMBRES.

Asociadas a la boda. Como últimos testigos de una realidad que se ha mantenido presente en el territorio del Protectorado durante muchos años, tal vez cientos, las oficinas de la Intervención son testigos y notarios de que todavía siguen vigentes prácticas y costumbres que determinan la manera con la que, los bereberes rifeños, acceden al estado de matrimonio. El compromiso de boda y todo el proceso mediante el cual se llega a él, pasa siempre por un arreglo en el que solamente participan los padres de los futuros contrayentes. Suele ser consecuencia de unas buenas relaciones previas entre familias, que vienen a darse por proximidad o por parentesco. Estas son las circunstancias que posibilitan o facilitan el que los padres puedan tener la oportunidad de aproximarse para acordar algo que se refiere a sus hijos respectivos y a su futuro.

En cierto aspecto, el arranque de un proceso matrimonial está condicionado por la parte femenina pues aunque pueden darse casos de mayor precocidad, lo normal es

⁵⁰³ ¿Son los aspectos económicos los que producen la mayor parte de los desencuentros entre esposas?

que la hembra no esté en disposición de ser acordada por su padre antes de que cumpla los quince años. Es entonces cuando, dos vecinos o conocidos de diferente *duar* aunque muy frecuentemente de la misma *yemaa*, se hacen una aproximación para evaluar la posibilidad y conveniencia de casar a sus respectivos hijos, el uno con la otra. A menudo, el acuerdo al que llegan será ajeno al conocimiento de la hembra; ella lo podrá sospechar por el tipo, intensidad y consecuencias de las relaciones que comienzan a establecerse entre las familias pero, formalmente, no tendrá conocimiento sobre la persona que su padre ha decidido elegir o aceptar como su futuro yerno.

En realidad, el proceso no se desarrolla estrictamente así, lo que hemos narrado es su final. Aunque los acuerdos matrimoniales los cierran los padres de los novios, eso no es otra cosa que el final de algo que arrancó algún tiempo antes por iniciativa de las madres de los novios, que son las auténticas protagonistas en la sombra. Las madres se aproximan y negocian entre ellas el futuro matrimonio de sus hijos, los padres se limitan a ratificar los acuerdos alcanzados. Si bien por la forma en que parece que es llevada esta parte del proceso, da la impresión de que el papel de los padres es muy importante no lo es tanto dado que casi todo les viene ya hecho.

Cuando las madres han llegado a un acuerdo, organizan un encuentro entre los padres en el que se habla y discute sobre los acuerdos a que han llegado las mujeres, es otro paso de un proceso pautado. Con este procedimiento se pretende seguir un protocolo que disminuya o elimine el riesgo, discutiendo sobre lo que prácticamente ya están de acuerdo, afirmando su papel y confirmando sus compromisos. Fundamentalmente de lo que hablan los padres es de la fecha en que tendrá lugar la ceremonia de compromiso y de las aportaciones que el padre del novio tendrá que hacer, a la casa de la novia, en forma de animales (un toro o borregos y pollos) para sacrificio y banquete, así como de otros productos para comida y dinero para atender los gastos del festejo nupcial durante los días de celebración.

Este día en que se firman las actas se denomina *rEadran*⁵⁰⁴, además de los presentes arriba mencionados, el padre del novio firma el acta ante el notario con la asistencia de los testigos que aportan las dos familias. En el acta se especifica la dote compuesta por joyas, muebles y dinero, hay gran festejo y celebración con cantos y música. El novio no asiste al *rEadran*.

En los tres días que suele durar una boda bereber rifeña, se repiten algunas costumbres que se vienen guardando desde tiempos inmemoriales, forman parte del acervo cultural del pueblo bereber. Aunque en algunos lugares incorpora matices



particulares de la región correspondiente, la estructura general de las celebraciones y de los actos es prácticamente común. Algunas de estas costumbres se ajustan a un ritual y serán analizadas en el último apartado de este capítulo, otras solo son pasatiempos intencionados y otras simplemente pasatiempos sin intención específica que, como parte de una costumbre heredada, adopta formas ritualizadas.

En casa de la novia, el primer día es de recepción y preparación de las vituallas aunque algunas cosas pueden que se hayan estado preparando con antelación como, por ejemplo, las carnes adobadas con aceite y hierbas, base para la preparación de los pinchos ensartados con verduras y otras hortalizas con los que luego se formarán montones sobre bandejas, listos para ir a las brasas. Todo en casa de la novia es una algarabía, las chicas van y vienen cazcaleando, alegres y divertidas, tocando a ratos panderos y ensayando estrofas de las canciones que cantarán en su momento. Este día se conoce como *A rebbi-nuta* (los preparativos) y *DfuE* (la entrega), con estos nombres nos remiten a los acontecimientos principales que tienen lugar durante el mismo, pues es el día en que se hace entrega de todas las vituallas que han de consumirse durante los festejos, los ganados para sacrificio y los alimentos que de acuerdo con lo

⁵⁰⁴ Introducimos esta notación incorporando la *E* porque así figura en el documento del que tomamos los datos que referimos. Esta es una notación no habitualmente usada por los funcionarios españoles. Está tomada del trabajo de Úrsula K. Hart.

convenido en el *Ssadaq* que fue firmado en el acta de la celebración del *rEadran*. En la celebración del *rEadran*, las mujeres vecinas y amigas de la novia van cantando en grupo al tiempo que llevan regalos y una bandeja con *henna*. La alheña o *henna*⁵⁰⁵ tendrá un papel muy importante en el ritual del segundo día.

El momento de la entrega o *dfuɕ* es, en sí, un punto álgido del primer día y muy celebrado con cantos y *yuyu* (iu iu) o albórbolas de las vecinas y familia. Hecha la entrega por los familiares del novio, estos se marchan. Las mujeres se ponen a la labor de empezar a preparar la comida para estos días. En esta *A rebbi-nuta*, las mujeres que llegan a hacer la entrega con los familiares del novio, cantan estrofas pidiendo la entrada en casa de la novia y después cantan despidiéndose de ella acompañadas de grandes golpes de pandero, son versos y canciones de protocolo.

Por la noche empieza la fiesta de verdad, los jóvenes solteros se agrupan en el patio adoptando una fila gallarda con panderos que tratan de seguir el ritmo que marca un tamboril. No es propiamente una danza sino un movimiento de ligero balanceo, adelante y atrás, lento y como de galleo. A veces lanzan sus panderos al aire en gesto que quiere remarcar lo último que hemos dicho y lo recogen ágilmente, mientras el ritmo va haciéndose más rápido. En frente, las chicas adoptan una postura como de presencia pasiva que lentamente va entrando en ligero movimiento rítmico. Dos chicas dejan a un lado sus panderos y se adelantan lentamente moviendo sus caderas ondulantes al tiempo que hacen describir rápidos giros a sus pañuelos mientras hacen vibrar sus pechos⁵⁰⁶. Las mujeres casadas del clan, que se mantienen dentro, escondidas detrás de la puerta, siguen los primeros cantos con gorjeos y albórbolas que se hacen más fuertes cuando, surgiendo de la oscuridad cuatro jóvenes con panderos retoman el ritmo nunca perdido que mantenían los jóvenes, cantando al unísono las canciones ensayadas.

En casa del novio, el primer día las expresiones festivas son de tono menor y siempre en el entorno cerrado de la familia. Comparado con el protagonismo de los festejos en casa de la novia, los de la del novio son casi irrelevantes. Lo más

⁵⁰⁵ Aligustre cuyas hojas hechas polvo sirven para confeccionar esta tintura.

⁵⁰⁶ Kingsmill Hart, Úrsula. *Tras la puerta del patio. La vida cotidiana de las mujeres rifeñas*. Servicio de Publicaciones de la Ciudad Autónoma, UNED, Melilla, 1998, p.77.

importante es la preparación de la comitiva que se dirige a casa de la novia para hacer la entrega. El trayecto suele celebrarse con cánticos y panderos cuya algarabía persigue trasladar a la comunidad el día de alegría de la familia y, al tiempo, lucir el nivel económico haciendo ostentación de la calidad y la cantidad de la entrega (*DfuE*).

En el segundo día se producen situaciones importantes mientras los escenarios se mantienen independientes. En casa de la novia, por la mañana, tiene lugar la llegada de los *imdyazen*. Son los músicos que a partir de ese momento amenizarán los festejos; individuos de distinta personalidad, son pobres entre los pobres que van de uno a otro lugar para dar su música a cambio de algo más que lo necesario para sobrevivir, su temporada alta es durante el tiempo de la trilla, cuando se desplazan de un sitio para otro tocando allí donde llegan por el alojamiento, la comida y algo de grano y un poco de dinero⁵⁰⁷.

En el Rif y en la parte de Guelaya⁵⁰⁸ el segundo día suele denominarse *tazeuda*, *reEdariyet* y *asensi* en correspondencia con los acontecimientos y ceremonias que se producen en el mismo. Respecto a la ceremonia de la llegada de la *henna* a casa de la novia, hay otras fuentes que la sitúan en este día en vez de la celebración del *rEdran*, que es independiente y previo a los festejos triádicos de la boda. En uno como en otro caso se mantienen las formas y la esencia ceremonial. Tanto si es antes o después la llegada de la *henna*, la *tazeuda* tiene lugar el segundo día. Consiste esta ceremonia en una celebración previa, de presentación para realizar la medida. La bandeja con la *henna* es presentada a la novia, en medio de un acto ceremonioso de ofrecimiento y presentación, donde no faltan los cánticos; la novia, con la palma de la mano sobre el montón de la bandeja, hace la “medición” del mismo, que esto es lo que significa la palabra *tazeuda*.

A esta segunda jornada ceremonial también se le denomina *reEdariyet*, pues por la noche hay un momento de la fiesta que se dedica a pasar revista a los regalos que las mujeres invitadas a la boda han traído a la novia. En pequeños grupos formados por personas afines, las mujeres se acercan cantando a la casa de la novia llevando

⁵⁰⁷ Ibidem., p. 83.

⁵⁰⁸ Territorio de las cabilas del Kert que circundan y son vecinas de Melilla.

bandejas en las que portan vestidos, joyas y otros regalos mientras alguien va pregonando la naturaleza de los presentes y agradeciendo su llegada a la casa. Los cantos de este día se suelen realizar formando dos grupos enfrentados de mujeres que llevan a cabo un diálogo coral mientras se acercan y se alejan mutuamente.

En el tercer día se alcanza el clímax de los festejos nupciales y el desenlace de los mismos. En casa de la novia se producen unos momentos dramáticos pues la novia deja a sus padres, hermanos y la casa donde ha nacido y vivido hasta ese momento. Las lágrimas de la novia son un homenaje al padre y una muestra del respeto que siempre le ha tenido. La aflicción debe ser mostrada y explícita, es parte obligatoria del ceremonial. Mientras es vestida y se prepara su tocado (*zedjumentas*), se canta *ayettum*, una melodía que tiene la propiedad de entristecer a todos los que la escuchan. Enseguida, este entorno de melancólica depresión es invadido por cantos que proceden de todos los rincones de la casa y la algarabía se generaliza. Los *imdhiazen* rompen el aire con su atronadora música que ha estado respetando la crítica situación creada por el *ayettum*, es el momento en que llega la comitiva de los parientes del novio que traen la cabalgadura (una mula o un caballo bellamente enjaezados) para llevar en ella a la novia.

Alguien habrá puesto a cocer unos huevos que una vez despojados de su cáscara se han sumergido en un tazón con *henna* que ahora lucen un brillante color naranja. La



novia los llevará hasta la casa del novio como símbolo de virilidad y fecundidad. La novia, totalmente cubierta hasta los pies con vestiduras blancas lleva la cabeza cubierta con el *rqubbet* (capucha que tapa la cara). Es izada a la caballería que será

llevada del ronزال por dos moritas solteras mientras la preceden y la siguen dos grupos de varones de la familia del novio, de vez en cuando uno de ellos se adelanta hace una fantasía o una pirueta con su montura y dispara su fusil al aire, una y otra vez se repite el espectáculo en medio de la música de los *imdhiazen* que no paran en su tarea, y si

en algún momento lo hace para darse un rápido respiro, los grupos femeninos con sus panderos toman la vez de manera repetida.

La llegada de la comitiva nupcial a casa del novio es cosa que lo mismo puede llevar unas horas que un par de días y siempre es celebrada con mucho júbilo, ayudándose los propios y amigos con cerradas descargas de fusilería. Una vez que la comitiva llega a una corta distancia de la casa, los amigos forman una carrera de baquetas entre la casa y el grupo de la comitiva, el padre que lleva ahora la caballería del ronزال, la coloca atravesada a la carrera. Sale el novio de la casa y recorre el pasillo hasta llegar a la caballería para pasar bajo su vientre y volver al punto de partida repitiendo la carrera, cosa que hace hasta tres veces. A lo largo de la misma, cada vez que el novio ejecuta su marcha, los amigos simulan golpearlo en la espalda y él evitarlos. Hecho esto, en la cuarta ocasión el padre entrega a su hija con unas palabras convenidas, el novio ayuda a la novia a bajar de la montura para que se una al grupo de mujeres que la llevan al interior de la casa, mientras, los hombres aprovechan para realizar otra descarga de fusil.

Bajo la custodia de sus amigas, la novia se retira a su cuarto. La casa ha sido cubierta de trampas con cuerdas y lazos de la novia que han puesto aquellas y que el novio ha de tener que ir deshaciendo uno por uno. Con respecto a la prueba de virginidad, unos dicen que una mujer experta mostrará un pañuelo manchado con sangre y otros, que el novio, en un sitio elevado de la casa, al rayar el día, colocará la camisa de su mujer⁵⁰⁹.

El padre del futuro esposo o él mismo, si las circunstancias lo facilitan, irá pagando el precio que los padres de los futuros contrayentes hayan estipulado. Muy frecuentemente es en la noche de bodas cuando la novia ve a su marido por primera vez⁵¹⁰, la virginidad de ésta tiene un protagonismo muy relevante pues en caso de que se descubra que no lo es al casarse, habrá que devolver el dinero de la *sadaq* a la

⁵⁰⁹ Ruíz Albéniz, op. cit., p.66.

⁵¹⁰ Ruíz Albéniz, Víctor. "Hombres usos y costumbres del Rif" en *España en el Rif (1908-1921)*, Fundación sociocultural, Ayuntamiento de Melilla, 1994., p.62.

ultrajada familia del esposo⁵¹¹. La boda es un acontecimiento muy relevante en la sociedad rifeña. Es el evento gozoso más celebrado y que más contento general suscita; motivo de alegría y alborozo, tiene la capacidad de congregar a todos en un festejo que se prolonga por tres días⁵¹². La familia del novio suele correr con los gastos más importantes que son los que origina la comida y la contratación de músicos.

La celebración es simultánea en dos escenarios diferentes que finalmente confluyen. Los dos escenarios de que he hablado, son la casa de la novia y la casa del novio. Creemos que hay un tercer escenario que es cambiante y fluyente, a veces no tiene la importancia expresiva que toma en otras ocasiones; puesto que, el hecho de que se levante y se construya como tal escenario, depende de muchas circunstancias como la proximidad o lejanía que pueda haber entre los otros dos, la riqueza y la disposición a la ostentación que tenga la familia de la novia, etc. Este tercer escenario es el tránsito de la novia desde su casa a la del novio y puede ser, en según qué casos, muy llamativo y lleno de expresividad.

Relacionadas con la maternidad. Alrededor de la maternidad está construido un conjunto de costumbres que varían relativamente poco de una cabila a otra. Nos informa y nos ayuda a comprender actitudes y comportamientos sociales que aparecen de forma generalizada en todo el conjunto de la población, en los momentos en que tiene lugar el Protectorado por parte de España. Aporta, también, información sobre algunas facetas de la personalidad del bereber rifeño así como el carácter de la influencia religiosa verdaderamente presente. Aunque son compartimentos distintos de la sociedad, ésta se muestra muy influida por los efectos que imprime la religión musulmana y por los que se derivan de una segmentación territorial como la que se puede apreciar en la rifeña. En todo caso, cuando alumbraba una mujer, su habitación se llena de vecinas que asisten al parto con general algarabía, mientras, la *cabla* (también *kabla*) va dando instrucciones a la parturienta que, tumbada sobre un jergón, dispone de una cuerda amarrada a una de las vigas para agarrarse a ella, entre bromas y charlas de las asistentes.

⁵¹¹ Kingsmill Hart, Úrsula., op. cit., p. 59. El *sadaq* es la limosna voluntaria que se entrega en cualquier momento a pobres y necesitados, tal vez Úrsula Kingsmill Hart se refiera a la dote que en algunos lugares viene como *Ssadaq*.

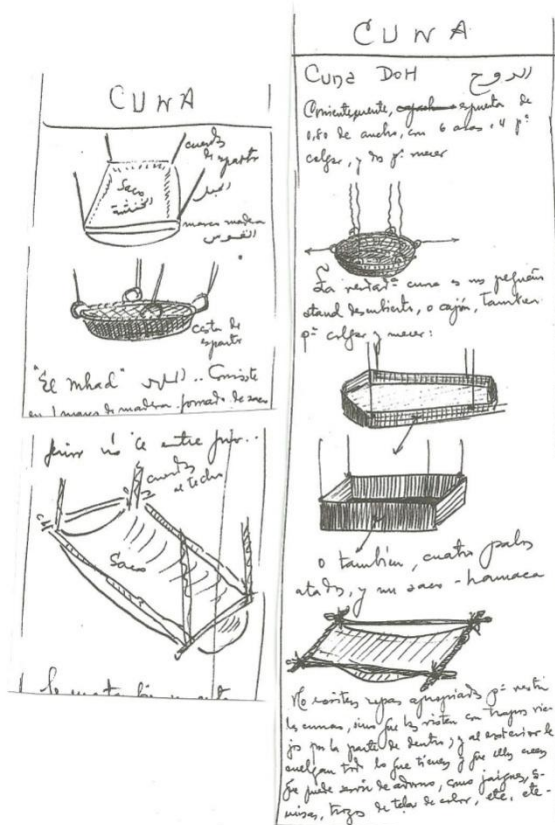
⁵¹² En las comarcas occidentales del territorio, más urbanas y arabizadas, llega hasta los cinco días.

En BENI IFTTE, la madre que acaba de dar a luz, recibe unas atenciones y cuidados que están muy ritualizados. Inmediatamente después del parto, muy bien arropada, es acostada y le dan a beber un batido de aceite o manteca con huevo muy caliente que llaman *zazerdict*, debajo le colocan la *haidura* (una piel) para que suelte sobre ella el *jalás* (la placenta). La lavan con un trapo húmedo y permanece con esta higiene sin moverla hasta el séptimo día en que es lavada a conciencia y vestida con sus galas, este día es celebrado con un acto festivo que llaman *Ez zajazem*. Al bebé lo limpian con aceite y le pintan las cejas con *cohhol*. En la cabila de BOCCOIA, después del parto, la madre bebe aceite crudo en cantidad mientras se mantiene de pie; luego come un preparado a base de aceite, huevos y harina y toma un caldo de gallina si el nacido es varón y de pollo si es hembra. Hasta pasados tres días no se lava. En BENI AAMMART ponen un especial cuidado en la alimentación de la madre con papillas de trigo y aceite de oliva así como una sopa de cebada verde granulada y aceite, a la que se añade carne picada y cebolla. Durante los siete primeros días la parturienta permanece en la habitación con poca ventilación y en penumbra; a partir de ese momento se incorpora a sus tareas. En todas estas cabilas, vemos repetidos actos y tiempos relacionados con la superstición del siete, que ya comentamos en el capítulo anterior.

En otras cabilas, el proceso es muy similar y los tiempos y los tipos de comida también. En QUETAMA, a la madre le dan todo el aceite que puede tomar, algunas han llegado a beberse un litro, con el fin de facilitar la expulsión de las secundinas (eso es al menos lo que creen), a continuación, se tumba boca abajo y la comadrona se sube sobre su espalda y la pateo suavemente desde los hombros hasta las nalgas para que los huesos y los músculos vuelvan a su sitio (así lo piensan), luego la comadrona la pone de pie y la abraza fuertemente por detrás a fin de lograr lo mismo con las costillas, finalmente, la fajan de forma apretada. La operación del pateo se repite diariamente hasta que la parida se encuentra bien⁵¹³. Durante los primeros días, la higiene se limita a lo mínimo.

⁵¹³ Esta es nota tomada directamente de los datos que se conservan en el informe de la Intervención, AGA 81/12696.119.5/

Alrededor del parto, los bereberes rifeños de la época del Protectorado, mantienen costumbres propias que los caracterizan. Con respecto a la cuna para el bebé, está muy generalizado el uso de un sencillo capacho de esparto con asas, de las

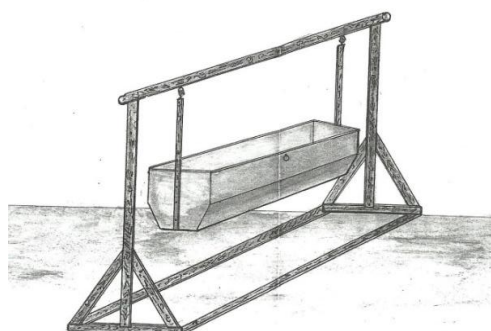


cuales se cuelga de una viga del techo, a la altura suficiente para que la madre lo pueda atender desde su lecho. En el interior del mismo, se coloca un saco con paja y encima una manta con la mitad sobre el *tamir* (el saco) y la otra mitad para tapar al bebé. En BOCCOIA se usan varios tipos de cuna, uno de estos es como el comentado y encima del saco con paja ponen una zalea; otro tipo de cuna es un saco rectangular en cuyos cuatro lados llevan cosidas unas cañas y de cada ángulo se cuelga. En BENI AAMMART suelen usar la cesta que utilizan para el transporte del pan y se cuelga de forma similar a la que hemos comentado antes; en BENI GUEMIL y en

MESTASA no usan cuna y, los primeros días, acuesta a la criatura en el suelo sobre una estera con paja, luego lo colocan en una espuesta.

En las cabilas de las montañas centrales del Rif: TARGUIST, TAGSUT, BENI

BUENSAR, etc.; no existe cuna, propiamente dicha, sino el consabido capacho con cuatro asas de las que salen unas cuerdas que se unen en un vértice y se cuelga de forma similar a lo expuesto. El capacho que llaman *koffay* es de palma, dentro se echa prioritariamente lana suelta, en vez de paja, seguramente debido a los tiempos fríos que suelen reinar en estas cabilas, y se cubre con una tela, sobre la que acuestan al niño que cubren con una manta.



Hasta los tres meses, el niño duerme con la madre, a partir de entonces es cuando se le traslada a la *koffa*, esta es costumbre que hemos visto descrita para otras cabilas montañosas vecinas. En cabilas de la Región Occidental del Lucus, próximas a núcleos urbanos muy arabizados, hemos podido comprobar que se utilizan cunas rústicas pero convencionales como la que se aprecia aquí, que también procede de etnografías al respecto conservadas en el AGA.

El chupete y el biberón o alternatively la muñequilla, son útiles desconocidos en las distintas cabilas, sin embargo, las madres bereberes de BENI ITTEF adquieren estos elementos en Villa Sanjurjo (Alhucemas) o en Puerto Capaz. En esta cabila, el primer alimento que dan al niño es *el tegarguir* que consiste en una mezcla de manteca fresca, miel, carbón de azufre y nuez moscada que según sus conocimientos es bueno porque prepara el estómago del niño para los alimentos posteriores. *El tegarguir* se lo siguen dando hasta que aparece la leche de la madre. En esta misma época de mediados del siglo XX pero en cabilas del interior como BENI AAMMART al niño no se le dan chupetes ni biberones, en TEGSUT y TARGUIST se desconocen⁵¹⁴.

La forma en que “visten” al niño es muy similar en todo el Rif y Kert. Una vez que ha sido cortado y atado el cordón umbilical le dan un baño en agua tibia desde el cuello para abajo y en la cabeza solamente le pasan un paño húmedo. En el agua para el baño echan sal, el trapo para la cabeza es impregnado en aceite o manteca fresca con sal fina y lo dejan sobre la cabeza durante un día. Con otro trapo, se cubre al niño primero el pecho por debajo de las brazos hasta los pies, enrollándolo, luego juntan sus brazos al lado del cuerpo y lo vuelven a liar con otro más hasta el cuello quedando la criatura sujeta e inmóvil es lo que llaman el *tisúmat*. Encima de todo lo lían con una faja de tela blanca (*et tuca*) y al final cosen o anudan un cordón de lana que sujeta todo el envoltorio. A las veinticuatro horas le quitan el trapo de la cabeza y ponen en la fontanela la *lebija* que es un emplasto de habas partidas por la mitad amasadas con harina de trigo (*aayún al kemahh*)⁵¹⁵.

⁵¹⁴ AGA, 81/12696.119.5, Datos etnográficos d interés. Rif, pp. 3-4.

⁵¹⁵ Ibidem.

Esta forma de atar al niño se cambia un par de veces al día y se mantiene durante seis a doce meses. Hay ligeras variaciones sobre como llevan a cabo estas rutinas relacionadas con la forma de arropar al niño pequeño: en QUETAMA, la comadrona pinta al niño todo el cuerpo con *henna*, incluyendo la cabeza y luego lo envuelve; en BENI URRIAGUEL, se impregna todo el cuerpo del crio con una pasta de manteca y sal “para que le escueza y se le salten las lágrimas, así no padecerá de ceguera”, pasada una hora de esta necesaria tortura y cuando la comadrona ve que ya la criatura no corre riesgo de ceguera, le untan con una masa hecha de manteca fresca y *henna*, luego, con harina de cebada el vientre alrededor del cordón. A los cuarenta días le dan *cohhol* en los ojos, cejas y pestañas y le ponen un poquito en la punta de la nariz “para que se fije en un punto y no se haga bizco”.

En la región de Kert (o Quert) se siguen las costumbres que hemos comentado como habituales del Rif. Los untes en manteca con *henna* y la forma en que son arropadas las criaturas es la misma, la cuerda o cordón de lana con el que rematan el envoltorio es un elemento del ajuar infantil que está presente en todas las cabilas.

Relativas a la niñez. «Mujer marroquí; dulce ilusión de los fuertes mozos de un noble pueblo. Eres casta, dócil y trabajadora; sufrida y abnegada. Despliegas amor para tus hijos, bondad y ternezas para tu *rayels* hombre de trabajo que siempre encuentra a su vuelta el *beisar* en la marmita; el *jebz* caliente....». Con estas palabras comienza el trabajo del capitán Beneitez Cantero⁵¹⁶ sobre el niño montañés del territorio del Rif y la Yebala⁵¹⁷.

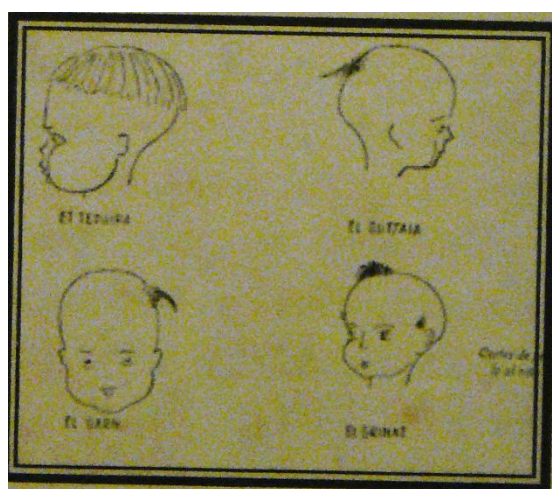
Nace el niño ayudado por la *kabla* (comadrona), en ese momento los parientes presentes muestran gritos de alegría y disparan con los fusiles al aire en un gesto que vemos frecuentemente repetido en el seno de culturas que tienen algún rasgo común con las gentes de estas tierras. Inmediatamente matan un gallo o una gallina según el sexo del nasciturus. Durante los primeros siete días de vida del niño, el padre y la madre se remiten el uno al otro sobre el sexo de la criatura y el nombre que le

⁵¹⁶ El capitán Beneitez Cantero, Interventor y después profesor de la Academia de Interventores aporta una gran cantidad de trabajos etnográficos académicos y de instrucción para la Academia, así como numerosas traducciones de contenido etnográfico academicista.

⁵¹⁷ AGA, 81/12703.20. “La infancia del yebí” por Beneitez

pondrán. El día de la fiesta del siete, todos los invitados comen un borrego o un chivo sacrificado según ritual para satisfacer las necesidades del caso. Si la criatura es niño, el padre reúne a los hombres en una habitación aparte y le desean que no sea labrador ni gaitero, sino que sea *aalem* (sabio) o *fakih* (maestro) para que se dé buena vida. En una bandeja aparte, que se cubre con un paño, los invitados depositan algún dinero.

Cuatro o cinco meses después, se celebra una ceremonia especial que encierra algunos significados interesantes. Al niño le cortan el pelo y le suelen afeitar la cabeza o parte de ella, pesan el cabello cortado contra dinero en calderilla y este dinero se lo



dan a los pobres. La ceremonia del corte de pelo y su pesaje compensatorio para los pobres, tiene cierto ritualismo de interesante significación, se lleva a cabo en medio de una fiesta familiar donde se toma te acompañado de pastas variadas. Otras fuentes confirman la importancia ritualista que tiene el tratamiento de los distintos cortes de pelo del niño y el destino que se da a los restos de estos

cortes. Para estas fuentes, durante los dos primeros años de vida, el corte ha de realizarse por las mujeres que lo guardan en un agujero de la pared de la casa. Se les suele dejar una fantasía con un mechón que adopta distinta configuración según el caso (en la coronilla, en uno u otro lado de la parte superior del cráneo o con un corte circular dejando un casquete).

Son ritos que tienen lugar en determinados momentos de la vida del niño, cuando son adolescentes se cortan la fantasía para ser tenidos ya como hombres adultos. Los cabellos y las uñas se entierran para retirarlos de la circulación, no sea que lleguen a caer en manos inapropiadas que puedan utilizarlos para realizar conjuros negativos sobre su persona. A veces, los mechones de pelo son colgados de los árboles con la pretensión de que puedan ser objeto de ofrenda o exvoto y también de amarre o reclamo. Estas costumbres las hemos visto referidas como naturales en tribus subsaharianas y de otros continentes.

Dado que desde muy pequeño, el *yebli*, vive rodeado de fuertes impresiones producto de la ruda vida que lleva y del arisco entorno en que se desarrolla su vida diaria, muy pronto muestra una gran vivacidad. Poco después de los tres años el niño empieza a ir a la escuela, donde aprenderá lo que le enseñe el *Fakih M'xaret* (el maestro contratado). A la escuela le lleva el padre o el abuelo y durante el trayecto desde su casa a la Mezquita le cubren la cara con un pañuelo para que no vea ningún burro pues, si así ocurriera, estaría condenado a ser un mal estudiante. Siempre descalzos, se endurecerán en la vida que llevan en contacto directo con el medio. Aprenderán a coger un palmito para comerse sus raíces pero muy raramente se distraerán con el vuelo de una mariposa, crecerán en un endurecimiento continuo. Con esta descripción, que hace el autor del ensayo que comentamos, se nos introduce en las claves que explican las causas de la rudeza que los Interventores ven cuando describen la forma de ser y el carácter de los rifeños bereberes.



Cuando sea preciso rogar a Al-lah en el santuario, para invocar su protección o su intervención en la llegada de lluvias u otro fin, acompañará al padre o a la madre. Aprenderá a respetar a los sapos y de esta manera se protegerá contra futuros dolores de cabeza. También las golondrinas merecerán su consideración y respeto si quiere tener de mayor la mano firme. Por parecidas causas, los cuervos, las ranas y las tórtolas serán objeto de respeto. Los bereberes se enfadan cuando les nace una niña pero la respetan porque son religiosos y nobles y las cuidan con cariño. Ésta es la percepción del autor del ensayo etnográfico escrito para servir de instrucción de los alumnos de la Academia de Interventores, pero matiza la existencia de cierta contrariedad: cuando nace un niño, el padre es felicitado con un “Dios ha aumentado tus bienes”; cuando nace una niña, la felicitación es otra “Habrà bien, si Dios quiere”⁵¹⁸.

⁵¹⁸ Beneitez Cantero, V. “La infancia del Yebli”, AGA, 81/12703, 20, p.17.

Respecto a la circuncisión. Alrededor de la circuncisión del niño se mantienen algunas costumbres que no son rígidamente seguidas en todas las cabilas del territorio. Son costumbres, en tanto son comportamientos que se mantienen en cada comarca, aunque difieran de una a otra, y donde esas diferencias son la esencia de su propia costumbre. Respecto a la edad en la que el *maalem hayam* lleva a cabo esta operación de cirugía menor, es muy raro que tenga lugar al octavo día del nacimiento, como tienen por costumbre los hebreos; lo más normal y frecuente es que se realice cuando el niño tiene entre tres y cinco años aunque en algunas cabilas se hace algo más tarde, hasta los siete o los ocho; cuando es así, suele deberse bien al desarrollo físico del niño bien a la situación económica del padre, dados los gastos que la consecuente fiesta conlleva. Respecto a la fecha más propicia, no existe una preferida que se guarde en todos los lugares dado que, en principio, puede hacerse en cualquier día del año aunque es bastante frecuente la tendencia a elegir los diez primeros días de la Pascua del *Mulud*⁵¹⁹.

Hay una costumbre que se respeta todos los años en la *Zauia* Sidi Ali Bu Raisul de Tetuán: en tres días de la Pascua de *Mulud*, los maestros barberos más expertos, los *maalem hayam*, instruyen a los barberos aprendices en el correcto procedimiento de ejecución de esta técnica y lo hacen sin percibir gratificación alguna por ello⁵²⁰. Hay cabilas donde, este acontecimiento, no se festeja y se realiza en secreto en la propia casa; esto pasa allí donde la predisposición a lo supersticioso es mayor, dado que tienen temor a que el niño pueda ser objeto de algún maleficio aprovechando la situación de vulnerabilidad en la que se encuentra. Durante el tiempo que crece hasta la *tahara* (purificación, circuncisión) al niño se le considera no perteneciente a la comunidad espiritual, se le llama *nasrani* (cristiano), con esa intencionalidad similar a la que nosotros solemos poner en nuestra sociedad cuando llamamos morito a un niño que no ha sido bautizado aún.

En algunas cabilas la circuncisión tiene lugar seis o siete meses después del nacimiento. En éstas, se tiene por costumbre cicatrizar la herida con una mezcla de aceite y grasa calentada que se aplica por medio de una pluma de ave. En otros

⁵¹⁹ Conmemorativa del nacimiento del Profeta.

⁵²⁰ AGA. 81/12694.14.1., ensayo, "Medicina marroquí. Curanderismo y supersticiones" p.14.

lugares utilizan como cicatrizante deyecciones pulverizadas de cabra⁵²¹. En general hay muchos métodos que se acostumbran a seguir, dependiendo de los sangradores y lugares; mencionemos algunos de ellos: unos colocan sobre la herida tierra con ceniza; otros hacen varios colutorios con caldo de gallina bañando con el último de ellos la herida; otros untan con yema de huevo y echan, sobre todo ello, polvo de alheña; otros, finalmente, no hacen nada durante veinticuatro horas para, después, untar con aceite de romero y rosas repitiendo esta cura los días siguientes⁵²².

Más frecuentemente, esta operación de la *tahara* se hace cuando el niño tiene alrededor de los tres años, a veces hasta los cuatro años pero es infrecuente que se espere tanto tiempo. Cuando no se ha elegido la Pascua del Mulud, el momento se elige de modo que coincida con algún *mausim* (también *mussem* o *aamara*) que se celebre en un santuario de las proximidades. Los niños del poblado que van a ser circuncidados, montan en una mula delante de un pariente que hace las veces de padrino, la mula va enjaezada con una manta de colores. Todos los niños llevan por vestido una chilaba que suelen estrenar para ese día.

En algunos lugares, una vez hecho el corte por el barbero, le ponen *henna* en la herida y montan al niño a cuestras de una mocita que sea aún doncella, la cual, dándose prisa lo lleva al lado de la madre o de la abuela. El hecho de que el niño sea transportado desde el lugar de la pequeña operación hasta las manos de la madre, por medio de esta colaboración intermediaria cuya protagonista ha de reunir unas cualidades y condiciones personales determinadas, contiene una significación que se nos escapa pero que se nos antoja como muy interesante.

Hay otra costumbre que es también seguida por el *yebli*, la mayor parte de los mismos no poseen la campanilla de la garganta porque piensan que es un apéndice que no tiene utilidad alguna y un foco de recogida de microbios, a esta operación de cortar la campanilla se le llama *Et tezuil al hhalk*, eligiendo para realizarla una *aamara* cualquiera, a veces coincidiendo con el primer corte de pelo. El corte de la úvula o *hhalk* suele llevarse a cabo cuando la criatura es muy pequeña, entre los ocho y

⁵²¹ AGA. 81/12680.6, BENI BUZRA y BENI ZIAT. Notas para un estudio económico-social de las cabilas, por Juan Muñoz Lasarte.p.54.

⁵²² AGA. 81/12694.14.1., ensayo "Medicina marroquí. Curanderismo y supersticiones", p.16.

cuarenta días; los *maalem el hayyan* que lo practican utilizan para esta operación dos aparatos muy rudimentarios: una cuchilla muy afilada colocada al extremo de un mango largo y una paleta de madera para sujetar la lengua⁵²³. El Dr. Morales nos hace alguna aportación sobre la extirpación de la úvula, según él, suelen hacerlo coincidiendo con el primer corte de pelo. Morales dice que los indígenas consideran que hay razones para ello, como la de que facilita la capacidad de succionar del niño y la de que tiene efectos profilácticos frente a posibles infecciones de boca y garganta, pero la más importante es que gracias a ello pueden pronunciar mejor la “h” aspirada⁵²⁴.

Asociadas a las fiestas religiosas. En determinados días del año, el pueblo musulmán celebra fiestas de Pascuas que conmemoran algún hecho grande del pasado. Son fiestas para la alegría y la oración y la expansión espiritual y corporal. La Pascua del *Aaid* (viene de *aada* que significa repetición) para que sirva de presagio y haga Dios que se repitan y sucedan en la vida. Esta costumbre data de tiempos anteriores al Islán, eran días dedicados al jolgorio que Dios cambió y sacralizó para que fueran aprovechados en celebrar, alabar y bendecir los dones recibidos del Todopoderoso. Anas Ben Malic, amigo del Profeta, al entrar en Medina vio que tenían dos días dedicados al juego y al placer y dirigiéndose a los habitantes de la ciudad les dijo: «Dios os los ha cambiado por otros mejores: el *Firt* y el *Adha*» (terminación del ayuno y el sacrificio). Desde entonces, los mahometanos celebran estas dos Pascuas: la primera el día 1 del mes de *Chaul* y la segunda, el día 10 de *Hiyya*⁵²⁵.

Resaltan dentro de las costumbres relacionadas con las manifestaciones religiosas, aquellas que están más próximas a la peculiar forma que, este pueblo, tiene de entender el hecho religioso; es un campo que ha sido tratado en un capítulo anterior desde una perspectiva analítico antropológica pero que permite otros enfoques descriptivos de las costumbres asociadas a la práctica religiosa, prácticas que en muchos casos incorporan comportamientos bastantes ritualistas. Uno de estos aspectos más importantes son las romerías que periódicamente se llevan a cabo a

⁵²³ AGA. 81/12680.6, BENI BUZRA y BENI ZIAT. Notas para un estudio económico-social de las cabilas, por Juan Muñoz Lasarte. p.54.

⁵²⁴ Hay una reseña sobre todo esto en “Cuadernos de Historia de la Pediatría Española”, Núm. 2, diciembre de 2011, pp. 22-23.

⁵²⁵ AGA, 81/12693.105.18., “El Islam en Marruecos”. Ensayo pp. 11-12.

morabos y *zauias*. Tomaremos casi textualmente las palabras con las que el Interventor relata este tipo de acontecimiento social porque creo que podemos ver en ellas una descripción etnográfica de calidad, un ejemplo de lo que mantenemos en nuestra tesis.

A parte de la visita esporádica, que cada devoto pueda llevar a cabo a conveniencia propia, anualmente se celebran en aquellos santuarios distintas romerías llamadas *aamarat* o *lammāt* que cuando tienen carácter de celebración patronal se llaman *mauássim* (todas ellas plurales de *aamara*, *lamma* y *máusim*), ya que los lugares de enterramiento lo son de peregrinación. Suelen ser fiestas importantes acudiendo a ese lugar indígenas de los alrededores o de sitios lejanos según el prestigio o la fama y la fe que, en cada uno de ellos, tenga la masa popular. Cada poblado celebra su romería una vez al año - si radica en él un santuario que cubre la tumba de un santo - aunque lo que es la visita particular que hemos comentado antes o *ziara* puede efectuarse en cualquier momento.

Sacrifican reses, rezan bajo la dirección de un *fakih*, *salem* o *xerif*, a la vez que van entregando las limosnas. En contrapartida a estas entregas, quien reza, pide por la salud y bienestar de quien la entrega mientras el coro de todos los presentes, contesta *amín*. La carne del sacrificio es repartida entre los familiares del santo, o entre los pobres del poblado, o entre los asistentes si son pocos. La romería se estructura a partir de distintos tiempos pues esta celebración dura varios días: el primer día, los grupos familiares eligen su sitio según van llegando y arman el *kaiton* especie de tiendecilla o la *kobba* tienda lujosa propia del *Caid* o de la gente adinerada, o bien se hace una *huala* con ramaje cogido en el monte próximo; el segundo día es el de la fiesta propiamente dicha, durante el cual se sacrifica, se reza, se divierten escuchando a los gaiteros, viendo la corrida de pólvora, la *faraya*, las danzas de los *guenáua* que se acompañan con el *krakeb* o especie de castañuelas; el tercer día es el de regreso, se recoge todo lo dispuesto y los grupos se van reuniendo para emprender el retorno a casa cantando, bromeando oderrengados por el cansancio de la marcha.

Cada familia situó su tienda para pasar la noche o las noches pues es frecuente que estas tres fechas principales se prolonguen con alguna otra previa ya que suelen

llegar con alguna anticipación al día grande. Los comerciantes, además, establecen sus puestos con los artículos que han traído a la espalda o en el mulo. Se monta una especie de campamento desordenado y se instalan puestos como los de un zoco. Unos cuantos gaiteros - si pueden, alquilan maestros de *yahyuka* - amenizan el día con sus gaitas y tamboriles; además, serán alquilados para marchar en la procesión con la que se llevan las reses que han de sacrificarse en el mismo santuario (en algunos casos se les da siete vueltas alrededor del mismo antes de proceder al sacrificio) y cuya carne será troceada y repartida de la forma que antes hemos comentado.

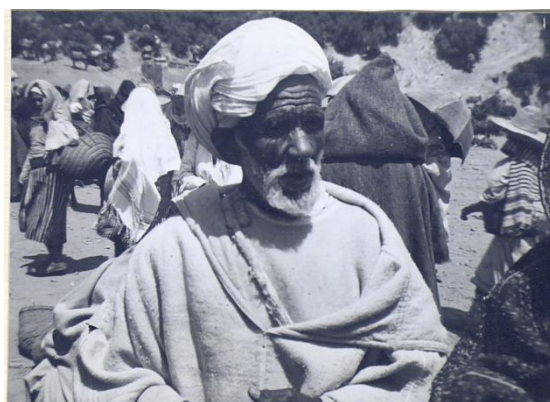
Para celebrar estas romerías, esperan a que coincida con alguna Pascua y preferentemente en verano para que resulte más lucida. Una vez acabada la siega, sin preocupaciones, cuando ya está hecha la recolección, para, de paso, dar las gracias al santo por el resultado de las tareas agrícolas al tiempo que le piden que la siguiente sea mejor. El *mokaddem* del santuario que se ocupa de la conservación del mismo y que se ha encargado de atender a los peregrinos y de recolectar las limosnas, suele ser en general un pobre que vive de ello, de las limosnas que recibe de los *zóiar* o visitantes; aspira a ser un asceta llevando una vida aislada y miserable; en general, suele llevar un manto lleno de remiendos o *derbala*. Estos hombres son llamados *buhala* (plural de *buhali*) sin que esa palabra, en este caso, conlleve el estigma de su relación con la estupidez o con la tontería; en general, son personas respetadas por sus paisanos los kabileños.

El lugar donde se produce el centro de la reunión de todos los asistentes en sus respectivas instalaciones provisionales, es una especie de “real de la feria”: allí se agrupan los cafeteros, los dulceros, los comerciantes, los vendedores de melones y sandías, de juguetes, etc., etc. Asisten hombres divertidos, mujeres seriecitas, niños con pitos y pistolas que disparan mixtos produciendo un ruido ensordecedor con sus disparos, también sesudos varones religiosos, mujeres vestidas de blanco envueltas en sus *hhaiuc* hasta los ojos mientras miran curiosas a todo el que pasa. Allí estará el *aáscari* de la *Mehal-la* que logró un permiso, el *Mejazni* del *Caid* que se pavonea delante de todos, el raterillo que aprovecha el revuelo para robar una bagatela. Todos asisten muy bien vestidos: las mujeres adornadas con sus rudimentarias joyas y sus *medánel* o mandiles a rayas de colores, sus *trabak* o polainas de cuero recién compradas, sus *xuaxi* o grandes sombreros de cordones y borlas, sus *bezáiem* o adornos

de plata confeccionados con antiguas monedas españolas que lucen en su pecho, sus pesadas ajorcas, las manos y los pies untados con *henna*, *ac-car* en los carrillos y *cohhol* en los agarenos ojos.

Algunas familias han llegado transportando una gran impedimenta, para pasar unos días fuera de casa. En cada poblado, que muchas veces por todo ese motivo queda prácticamente abandonado permaneciendo allí las viejas y los abuelos a quienes ya no atrae el bullicio de la gente joven, para cuidar de las casas pues los ladrones aprovechan esa soledad para hacer de las suyas, especialmente en las casas del comerciante o del ricachón⁵²⁶.

Costumbres en el vestuario. Los hombres de la cabila BENI IDER visten una *candora* blanca, especie de camisa amplia y mangas anchas sujeta al cuello con un cordón corredizo, tienen una o más chilabas (*layilaba*), una *rasaa* que es blanca o amarilla cuando se trata de un casado y una tira de paño oscuro los solteros, bordada de algodón o seda de colores llamativos. La *rasaa* no es prenda diaria, normalmente hace sus veces la capucha de *layilaba*. Suelen, los hombres de esta cabila, llevar una



== Ni aún en plena canícula abandona el ==
montañés su gruesa chilaba.

sabola de piel bordada en colores y algodón para guardar los papeles y el dinero. Las babuchas amarillas, a veces, son transportadas en la capucha de la chilaba para no estropearlas con las piedras del camino. Los varones suelen llevar una argolla de plata pendiente de la oreja, dicen que eso les permite mantener la vista sana. Los *tolba* y *fokara* de esta kabila, llevan la chilaba

de color blanco. Los pertenecientes a la cofradía Aisaua suelen llevar una coleta *guetaia* que se denomina *garris* cuando va a un lado de la cabeza⁵²⁷.

⁵²⁶ AGA. 81/12753.285 "La religión en Zona española" por el Cte. Beneitez.

⁵²⁷ AGA, 81/12673.44.1, "Etnografía sobre los BENI IDER", por el Interventor Provisional Julio Luis González García, agosto de 1944, p.6.

Las mujeres de esta misma cabila, usan también la camisa larga y ancha abrochada sobre el pecho, encima suelen colocar una especie de chaleco o *bedia* bordado en colores. En la cintura y por delante se ponen unas toallas de lino (*atazir*) con rayas blancas y encarnadas. Arrollada a la cintura, llevan la *lehsam* especie de faja de lana negra o encarnada de veinte centímetros de ancho y diez metros de longitud. Cubren la cabeza con una toalla (*carxa*) y con otra más pequeña de rayas encarnadas. Dentro de casa llevan un pañuelo blanco (*sebania baita*) anudado a la nuca. Protegen las piernas, contra la *gaba* y la maleza, con unas bandas de cuero que arrollan sobre ellas, sus babuchas son coloradas. Usan grandes sombreros de palmito. En las ocasiones de importancia visten el *haique*, llevan los pañuelos de seda y pulseras y collares de plata, se ponen *kohal* (*kool*) en los ojos y se pintan las manos y los pies con *hen-na*⁵²⁸.



En todas las cabilas existen variantes sobre un vestuario cualquiera que pudiéramos tomar como de referencia, tal y como el que hemos referido de BENI IDER. Quitando y poniendo algún detalle particular tendríamos la forma habitual o, al menos, frecuente en el vestir de cada lugar. Lejos de BENI IDER, al oriente del territorio, en BENI BUIAHI, la indumentaria muestra las diferencias que apuntamos. La *yilaba* adopta una forma peculiar y propia con nombre distinto o *yubba*, sin capucha y sin mangas o con mangas cortas, más acorde con las temperaturas que suelen reinar en la comarca. El pantalón llega por debajo de la rodilla donde se une con las polainas de cuero que usan allí, distintas a las de otros lugares del Protectorado que denominan *bumentel* o *buafass*; pero si hay un detalle que a los *buiahiauis*⁵²⁹ les hace diferentes es el uso del turbante y en las dimensiones del mismo así como en los adornos que incorpora, tal vez como consecuencia de una costumbre no perdida procedente de los bereberes nómadas del sur de Marruecos⁵³⁰.

⁵²⁸ Ibidem, pp. 6-7.

⁵²⁹ Los naturales de la cabila BENI BUIAHI.

⁵³⁰ AGA. 81/12672.256 "Historia, Costumbres y Leyendas de BENI BUIAHI" por el Interventor José Ojeda del Rincón.

Costumbres alimentarias. Las costumbres que se han mantenido en torno a la comida y al propio acto de comer son bastantes parecidas en todo el territorio aunque algunos matices diferenciales son dignos de tener en cuenta pues, tal vez, sean consecuencia de alguna faceta de la personalidad o de las influencias sociales locales, en cada caso. Los Oficiales de Intervención tuvieron, principalmente como consecuencia de la ejecución de los Recorridos, ocasión de participar y conocer las costumbres en uso, todavía vigentes entre la población autóctona respecto a esta actividad que comentamos ahora. Costumbres que describirían y analizarían con detalle en sus Memorias etnográficas. La importancia de estos trabajos no solamente viene dada por los detalles costumbristas que incorporan si no, también, porque resultan pequeños manuales y recordatorios acerca del protocolo social que se había de guardar a la hora de las comidas y otros servicios relacionados.

Aunque toda la familia come a la misma hora, cuando aquella está compuesta por distintos miembros además del núcleo familiar o cuando se han juntado otros por razón de alguna circunstancia concreta, los hombres son servidos en una habitación aparte donde comen el *cus-cus* de un plato especial, tomando una gran porción y haciendo con ella una bola que van configurando con presión de la palma y haciéndola saltar elegantemente sobre la misma para, después, introducirla en la boca empujándola delicadamente con la parte exterior del dedo pulgar. Las mujeres, que comen con los niños pequeños, tienen otra forma más discreta de realizar la bola: apoyan la porción tomada sobre el borde del plato y luego se la llevan a la boca directamente sin ayuda del pulgar. Los niños comen con las mujeres hasta los diez años aproximadamente, que es la edad en la que se educan en comer como los hombres⁵³¹.

En la cabila BENI IDER, como en todas las de su entorno, la alimentación es sobria y común a la de todos los *yebilis*: el *baizar* (*besuar* y *beisar* en otros lugares); el *cus-cus*; poca verdura; carne de borrego, cabrito y gallina de vez en cuando y leche agria. Pan de diversos tipos pero especialmente de *aldora* (*saina*); indispensable el té verde como favorito aromatizado con hierbabuena, azahar u otra yerba olorosa. Los

⁵³¹ AGA. 81/12753.282, Documento académico “Notas etnográficas” de V.B., Cuaderno III, El alimento, p.1.

platos, generalmente de barro o pequeñas jofainas sobre el *taifor*⁵³². Entrar a referir todas aquellas costumbres alimenticias de las distintas cabilas, que hemos podido registrar en las memorias y ensayos etnográficos revisados principalmente en los fondos del AGA, sería



improcedente por excesivo y redundante ya que la mayor parte de la población de todo el territorio se ajusta una misma o muy parecida dieta.

Sin embargo, como una muestra más del interés etnográfico desplegado por algunos de los Oficiales de Intervención sirva de ejemplo, por lo curioso e informativo, el caso que hemos encontrado en la cabila de BENI BUIAHI, en los secos y desolados territorios del oriente del Protectorado⁵³³. Una característica particular de esta cabila del Kert (o Quert) es su recurso en tiempo de extrema penuria y hambruna, cuando la sequía azota con el hambre a estas gentes. En estas situaciones, se alimentan de la raíz de la *baguga* que en tiempos normales solamente come el ganado. Las mujeres la extraen y la ponen a secar, después la tuestan y la muelen para hacer con ello una harina con la que fabrican un pan. Este alimento, es complementado con un guiso de caracoles hervidos con plantas aromáticas agua y aceite. Dos alimentos que abundan, aun en la peor de las situaciones, y que han sido la solución que ha permitido a estas gentes sobrevivir en casos extremos.

Costumbres asociadas con juegos. Durante tres noches del mes *Dulhyya*, el último del año musulmán, y también en la fiesta de *Aid el Quebir* en alguna cabila como en la de BENI BUIAHI se celebran juegos y alborotos de carácter parecido a los de nuestro carnaval. En esos momentos se disfruta de una libertad desacostumbrada, las máscaras de todo tipo bailan y se reúnen junto a las hogueras de los poblados, mientras la música de las gaitas bicornes y los panderos van haciendo una ronda de casa en casa donde son agasajados entre el estrépito general. Se pintan y tiznan la

⁵³² AGA, 81/12673.44.1, "Etnografía sobre los BENI IDER", agosto de a944 por el Interventor Provisional Julio Luis González García, p. 6.

⁵³³ AGA. 81/12672.256. Etnografía "Cabila de BENI BUIAHI. Historia, Costumbres y Leyendas" por el Interventor José Ojeda del Rincón, p.43.

cara, se ponen abultamientos bajo la ropa para deformar sus figuras, se disfrazan de los animales propios, van y vienen de esta guisa haciéndose gracias los unos a los otros. Se visten de judíos o de cristianos, adoptando sus modos y maneras para reírse de ellos. Mientras, todo este jolgorio, es observado a distancia por las mujeres que desde la puerta de las *jaimas* se regocijan sin participar. A estas costumbres alguien les da origen romano pero otros dicen que las trajeron de Andalucía donde en los últimos tiempos de la ocupación acostumbraron a tomar costumbres cristianas de este tipo.

En la cabila que citamos, juegan algunos juegos particulares que también hemos visto referidos en otras cabilas vecinas, no así en las occidentales. La *cura* es uno de ellos que se parece al hockey, lo juegan con una pelota del tamaño de una naranja hecha con una mezcla de esparto, trapo y lana, de un peso aproximado de medio kilo. Hacen encuentros deportivos con equipos de las *yemaas* vecinas, el seguimiento y el interés por el juego es muy elevado y a menudo los partidos acaban dándose de palos unos con los otros. Respecto al resultado del juego, suelen apostar unos pilones de azúcar o un cordero. La tarde del *Aid el Quebir*, las mujeres solían jugar solo entre ellas a la *Deyaya Mugattia* un juego similar a la “gallina ciega”⁵³⁴.

Casi todos los juegos terminaban con incidentes; el llamado *lichaara* consistía en construir montones de tres o seis piedras que los mayores debían derribar mediante tiros de fusil desde una distancia determinada y los pequeños a pedradas desde otra distancia menor. El origen de las disputas era casi siempre las apuestas que se cruzaban y que estaban presentes en casi todo tipo de actividad lúdica. El *aachora* era otra costumbre que tomaba el carácter de juego, el *faquih* reunía a los niños de la escuela engalanados y portando una bandeja iban entonando canciones por los poblados, con la cantidad que se recogía se compraban golosinas – sobre esta actividad volveremos en el capítulo siguiente –.

Otro juego es el denominado *tir* (coz), que consiste en clavar un palo en el suelo al que se ata una cuerda de unos dos metros y en el círculo delimitado por la cuerda como radio se depositan las alpargatas y otro calzado de la gente de la *yemaa*.

⁵³⁴ AGA, 81-12672.256. Comentarios recogidos del Interventor de la cabila, Ojeda del Rincón, en este ensayo etnográfico ya citado con anterioridad.

Un individuo, escogido por sorteo, unido al extremo libre de la cuerda defiende el círculo del resto de sus vecinos que pretenden recuperar su calzado y lo hace dando patadas a los que se acercan. Cuando alguien logra llevarse su alpargata, el defensor debe salir corriendo pues la multitud pretenderá molerle a palos, pero, si él logra dar una patada a alguien, éste le sustituye como defensor del círculo.

Los habitantes de la cabila BENI AAROS conservan un juego que denominan *La Mata* que consiste en unas carreras a caballo entre dos contendientes que luchan por arrebatarse el uno al otro una muñequilla hecha de hierba cubierta de un pañuelo de seda como la *aarosa*, mientras las mujeres cantan y lanzan *zagarit* de alegría con los que buscan enardecer a los jinetes que galopan rabiosamente sin montura ni riendas⁵³⁵.

V.3. RITOS.

Merced al análisis de los documentos investigados hemos podido comprobar que, en distintos ámbitos de todo el territorio del Protectorado, están presentes numerosos ritos que toman formas y cuadros secuenciales relacionados. La manifestación de estos cuadros, para una misma circunstancia trascendente, suele presentar una gran homogeneidad lo que achacamos al hecho de compartir un mismo origen generador. Un origen que podríamos buscar en al menos dos fuentes distintas: por un lado, aquella, ya perdida, que vino alimentada por las creencias originales previas a la llegada del Islán que se mantuvieron vigentes gracias a su fuerte implantación y a la inercia social de las costumbres; por otro lado, estaría la fuente que alimenta el propio Islán, en sus distintas interpretaciones locales, con sus ritos determinados para cada momento y circunstancia. Dos fuentes distintas cuyos caudales se funden, factor que en algunos casos hace difícil determinar que rito tiene un origen ancestral y propio, una dificultad que es consecuencia de la distorsión que incorpora los préstamos y añadidos arrastrados.

Una vez más encontramos necesario volver a decir que, a pesar de su interés antropológico, no es nuestro trabajo estudiar estos ritos y aportar criterios para su

⁵³⁵ AGA. 81/12670.114.20 "Costumbres de BENI AAROS", pp.37-38.

análisis y clasificación. Nuestra misión es evidenciar que, este campo del comportamiento y de la relación social de la población, fue motivo de interés y estudio por parte de los Ol's, lo que trajo como consecuencia la elaboración de jugosas etnografías al respecto. Sin embargo, también es necesario resaltar, que estas etnografías son más descriptivas que analíticas y que esto es consecuencia de la formación y de la disposición personal de aquellos frente al fenómeno cultural de la población indígena. Sólo en algunos casos contados, la etnografía resultante aportará calidades analíticas derivadas de una interpretación (acertada o desacertada, eso es otra cosa). En la mayoría de los casos, el Interventor se limita a realizar un relato descriptivo del fenómeno ritual sin entrar a valorar su justificación y significación.

Como consecuencia de lo dicho, a menudo, el resultado contenido en la etnografía respectiva queda expuesto desde un enfoque superficial cuando no categorizando el rito como una manifestación de contenido supersticioso, muestra, una vez más, de un enfoque etnocentrista en la elaboración del análisis. Respecto a los procesos de mayor interés, aquellos en los que el rito es más evidente y son más rigurosamente seguidos por la sociedad bereber del Protectorado, se interpone una dificultad para encajarlos en uno de los dos grupos comentados anteriormente pues no se tratan, estrictamente, de costumbres ritualizadas como podrían ser aquellas que regulan el comportamiento en la forma de comer, o en el ámbito familiar, o en la distribución de espacios y tiempos, o en la disposición de preferencias; tampoco se trata de componentes litúrgicos de una religión activa dado que, como tal, solamente hallamos al Islán en todas sus particulares y peculiares formas de expresión, ya analizadas en el Capítulo III.

Siguiendo las enseñanzas de Durkheim respecto a los ritos según expone en su trabajo de referencia⁵³⁶, algunas expresiones rituales que están siempre presentes en determinados casos podrían ser, de hecho deberían ser, residuos de un más amplio espacio cultural propio de una religión. Una religión que, en su momento, habría sido compartida por los distintos pueblos que habitan las distintas cabilas del territorio, una religión ya desaparecida y desplazada por el Islán conquistador pero que habría dejado restos fósiles de la misma, dado que no pueden identificarse con prácticas similares que pudieran haber sido aportadas por los musulmanes. Pero aun aceptando que el

⁵³⁶ Durkheim, op. cit., pp. 118-119.

tema es de alto interés antropológico y motivo, sin duda, de futuros estudios de investigación que ayuden a desentrañar estos misterios, debemos reconocer aquí que no es el objeto principal de nuestro trabajo. Lo que perseguimos con nuestra investigación es demostrar que este conjunto de elementos, de alto contenido antropológico, fue objeto del interés investigador de los Oficiales de Intervención y de la DAI en general, y que dieron lugar a excelentes etnografías conservadas, algunas de ellas, en los archivos del AGA.

Como consecuencia de todo esto, se habla de ritos nupciales y no de culto nupcial, de ritos de nacimiento y no de culto al recién nacido. Durkheim argumenta que esto es así «porque los acontecimientos, con ocasión de los cuales tienen lugar estos ritos, no implican periodicidad alguna» cosa que es imprescindible para formar parte del componente cultural de una religión determinada. Pero con todo, nos queda la duda de si son o no son, estos ritos, supervivencias desorganizadas de unas creencias previas. La respuesta a esta duda no deja de tener su importancia porque toma especial relevancia si admitimos, con Durkheim, que no se puede definir el rito hasta conocer y definir la creencia que le da sentido, que lo justifica⁵³⁷. Volviendo a lo dicho bastaría con dar con las cosas sagradas que, manteniendo entre sí ciertas relaciones, configurarían un todo de valor espiritual para que, el conjunto de creencias y sus correspondientes ritos, constituyeran una religión⁵³⁸. Entonces, ¿Dónde se encuentra esa religión que no hemos podido hallar en nuestra investigación?

Existen experiencias sociales de carácter religioso o de contenido religioso o para-religioso que en el momento de ser analizadas no pueden ser asignadas a una determinada religión constituida porque ya no están integradas en una religión superviviente. En este caso, las citadas expresiones aparecerían como elementos que se han ido disolviendo en un transcurso de evolución desintegradora. Son costumbres ritualizadas a veces de contenido folclórico, las cuales, en una fase determinada de su existencia, dejaron de ser un culto o parte de un culto de carácter religioso. Es por esto que los ritos que describiremos a continuación los hemos incorporado como parte de este capítulo en vez de haberlo hecho en el capítulo en el que fue tratado el hecho religioso y las creencias asociadas al mismo. Son, la mayor parte de las mismas,

⁵³⁷ Durkheim, op. cit., p. 79.

⁵³⁸ Durkheim, op. cit., pp. 85-86.

costumbre sociales ritualizadas que contienen una intencionalidad simbólica posiblemente de tipo religioso pero que no hemos sido capaces de ver, aunque, por otro lado y una vez más, ese no es el objeto de nuestra tesis.

Relacionados con la boda. El acercamiento previo entre las madres se lleva a cabo guardando unas normas y siguiendo una pauta muy marcada, en la que las frases hechas contienen el significado que exige cada paso y que se espera sea respetado. Es un protocolo donde reina la prudencia, así, el progreso de los acercamientos mutuos queda bastante salvaguardado de un estrepitoso fracaso.

En la ceremonia de la llegada de la *henna* hay detalles que nos traen la evocación de antiguos ritos. El acto de la “medición” es un acto que tiene un primer paso con la presentación a la novia, protagonista máxima del suceso, de una bandeja ceremonial que contiene un montón de *henna*; hay un segundo paso de acercamiento de la novia a la bandeja que puede entenderse como de valoración mediante la imposición de sus manos sobre el montón de *henna* y hay un tercer paso de aceptación. Oferta, comprobación y aceptación contiene símbolos rituales cuyo significado no alcanzamos a comprender. Trabajo del que estamos liberados aquí.

En los territorios del Rif y la Guelaya, como ya hemos adelantado al referirnos a las costumbres, la boda suele durar unos tres días mientras en los occidentales hay lugares en que se alarga hasta los cinco días de celebraciones. En los territorios que hemos referido arriba, el segundo día de la boda, en casa de la novia, se lleva a cabo una ceremonia que sigue un ritual muy significativo. A final de la jornada, tiene lugar la ceremonia de la *henna*. Se prepara la *henna* en un mortero de hierro mientras se canta el *rhenni*, cadencioso y repetitivo, de un solo verso. El canto se hace lento, al ritmo del mortero, sin otro instrumento que apoye. La situación se va haciendo íntima y evocadora, propiciando una actitud de entrega. Este canto es exclusivo de este momento, íntimo y familiar. Las parientes mayores pintan las manos y los pies de la novia, el canto cobra intensidad y tristeza, “las lágrimas corren por las mejillas de las chicas”⁵³⁹ y todas, incluida la novia muestran una gran tristeza.

⁵³⁹ Kingsmill Hart, op. cit., p. 92.

En casa del novio, el segundo día de bodas se mantiene el tono festivo en todos los actos que se producen. Se canta y se baila, hay regalos como en casa de la novia y se anuncian por un pregonero de igual manera que allí. El novio recibe especialmente dinero, como ayuda a los gastos. Después de comer es vestido de forma especial: con *chilaba*, *tarbux* y capa negra. De esta guisa, sale a la calle acompañado de los suyos para cantarle el *sebEainuxaleq*, todo es cosa de hombres que forman pequeños grupos corales que van cantando por la calle mientras acompañan al novio; un grupo canta un verso y otro le contesta. Después acompañan al novio a la casa para la ceremonia de la *henna* que transcurre de forma parecida a la de casa de la novia, con el canto del *rhenni*, aunque aquí se cantan también otras canciones y no aparecen las tristezas. Al novio se le pinta la palma de la mano derecha con *henna* y es llevado en volandas a su habitación para que pueda apoyarla sobre la pared, dejando allí la marca de la misma como testimonio de bondad y buena disposición, que es el significado intrínseco de la *henna*.

Relativos al parto. Hay ritos que, seguidos con rigor, facilitan el buen término del embarazo y un parto feliz. Durante ese largo período, la mujer no debe cruzar las manos ni las piernas ni los brazos, hay que pensar que en estas posturas se encierra una actitud de rechazo y aversión, mientras que adoptando las contrarias se muestra una actitud totalmente positiva y de asunción. Si hay fusiles en casa de una mujer que va a dar a luz se les desmontan los cerrojos. Nada que pueda constreñir o que pueda tener un simbolismo limitante y de cierre como brazaletes, sortijas, pendientes, argollas de pie, debe mantenerse cerrado y en su sitio. Tampoco vestidos cerrados y ventanas y puertas, todo debe aparecer abierto⁵⁴⁰.

Cuando la mujer nota los primeros dolores, se llama a la comadrona marroquí o *kabla* y se procede a realizar una serie de preparativos que encierran cierto ritualismo y cuya intencionalidad y significado simbólico debe enraizar con creencias ancestrales de base religiosa cuyo valor parece ya perdido en el proceso histórico. Mientras llega la comadrona, se limpia la casa, se quema incienso, se echa sal en el suelo y se cuelgan amuletos que van a preservar al niño de los maleficios de los *yenún*. Se hacen

⁵⁴⁰ AGA. 81/12753.282., Notas de Etnografía. El nacimiento, p.1.

fumigaciones diversas como de *xubb*, pero no de *benjuí* por el riesgo a caer bajo el mal de ojo. Un *taleb* escribirá una *quetaba* que se lavará con agua de rosas hasta que las letras hayan desaparecido; la parturienta beberá este agua a pequeños sorbos y todo irá bien.

En el momento en que nace el niño ayudado por la *kabla*, los parientes presentes lanzan gritos de alegría y disparan con el fusil al aire. En otros lugares el corte del cordón se festeja con comidas comunitarias de carácter familiar, el rito tiene un alcance colectivo y no es individual. La comensalidad ritualista hay que considerarla como un rito de agregación o de unión propiamente dicha pero, dado que el grupo que participa en la misma ya está ligado por los propios lazos de parentesco, hay que considerar este ritual como de afirmación de los mismos y reforzamiento de la cohesión familiar.

En las cabilas occidentales del corredor atlántico y sobre todo en el norte del mismo y las cabilas de la Yebala, ha sobrevivido un rito que se sigue a modo de conjuro contra la posibilidad de que el niño muera en sus primeros tiempos de vida. Este rito es ejecutado por los parientes de unos padres que ya hayan perdido a sus hijos varones o que solamente tengan niñas. El rito toma el nombre de: “El dinero del soltero”. Cuando nace un niño, una pariente anciana va a robar a un soltero de la familia la mitad de la borla de su *tarbux*; uno de los hilos de esta borla servirá para atar el cordón umbilical del recién nacido. La vieja va enseguida a comunicar al soltero que su pariente ha dado a luz un niño y que él debe dar dinero para vestirlo: El joven pregunta cuánto es lo que tiene que dar pero la vieja no le responde y, entonces, le entrega lo que estima por conveniente. La anciana, con ese dinero, compra tela de la que manda confeccionar los vestidos para el niño. El soltero paga todos los gastos de confección y los mantiene hasta que cumple un año. Esta relación que podríamos asimilar a la del padrino y ahijado, traslada al niño una protección contra la ventura de fallecer tempranamente.

En algunos lugares el cordón se conserva con un fin similar a como se hace con las uñas y el cabello cortados; poniéndolo en un hueco de la pared y tiene como finalidad buscar la protección del recién nacido y del niño en general. Guardando estos

despojos personales se dificulta que puedan caer en manos indeseables, que podrían realizar con ellos algún tipo de acción mágica o de conjuro que le produjera un daño físico o que lastimara la personalidad del niño, además contribuye a mantener fuerte el vínculo del parentesco. En otros casos es enterrado para protegerlo de todos estos riesgos, el prepucio y la placenta suelen recibir un tratamiento similar⁵⁴¹, como veremos más adelante.

Asociados con la circuncisión. Las costumbres que se siguen en la circuncisión del niño están muy ritualizadas. Ello es consecuencia de los objetivos que parecen ser perseguidos con cada uno de los movimientos y actuaciones que tienen lugar en todo el proceso que completa el ceremonial de la circuncisión. La vida del niño, en su memoria y en la sus próximos, queda marcada por este acontecimiento. Habrá en ella un antes y un después al momento en que se llevó a cabo su circuncisión.

Todo comienza en la mañana de ese día grande para el niño. Una vez lavado apropiadamente, se procede a cortarle el pelo y a vestirle con ropas que han de ser completamente nuevas. Después de pintarle las manos y los pies con *henna*, se le coloca en el tobillo derecho un cordón de seda roja al que atan una monedita de plata, un grano de coral y un saquito que contiene sal y alumbre, que habrá de llevar hasta que cicatrice la herida. La intencionalidad simbólica de estas tres cosas se configura como un conjunto unitario de deseos para neófito. Aunque el autor de la etnografía no explica el objeto de la presencia de estos tres elementos, interpreto que cumplen un ruego votivo: la sal estaría relacionada con la sangre producida en la operación (un cuenco de sal se pone bajo el cuello del cordero degollado para recoger en el mismo la sangre) y el alumbre tienen la intencionalidad física de la rápida y sana cicatrización de la herida; el coral podría estar relacionado con deseos de amor y una intencionalidad de tipo espiritual; la moneda, obviamente, con los votos y deseos de prosperidad material; algo parecido a nuestro: salud, dinero y amor.

En el sur del territorio pero más frecuente en la zona francesa se ha detectado una costumbre ritual que lleva a cabo la madre, con el prepucio de su hijo: el trozo cortado se lo cuelga al cuello, dentro de una bolsita de cuero, durante siete días, al

⁵⁴¹ Ibidem, p. 81.

cabo de los cuales lo coloca en una caja en la que permanece hasta que el hijo se casa. Lo más frecuente es proceder a enterrarlo, rito que guarda relación con el temor a que sea utilizada para llevar a cabo alguna práctica de mal de ojo⁵⁴². Respecto a esto último, veamos cómo se desarrolla todo el ceremonial de la circuncisión según un ritual muy completo y del que en unas cabilas hay presentes unas manifestaciones determinadas del mismo, mientras, en otras, las que se han mantenido vigentes son otras.

Aunque en el proceso se pueden identificar algunos aspectos del mismo que podrían tomarse como propios de un rito de paso, no creo que ello sea así, al menos de una forma rotunda. En un rito de paso, las tres fases componentes están más o menos marcadas de manera que, fácilmente, puede identificarse cada una de ellas: preliminar, liminar y posliminar. En la circuncisión echamos en falta una fase liminar clara y bien definida correspondiente al proceso de tránsito durante el cual el sujeto del rito que ha dejado de pertenecer al mundo previo, todavía, no se ha incorporado al mundo definitivo. No podemos aceptar que ese tránsito sea tan sumamente corto que quede reducido al momento en el que el *maalem hayyan* (en algunos lugares *hadjem*) lleva a cabo el hecho quirúrgico. Además, un rito de paso exige un sujeto reflexivo capaz de identificar, por sí mismo, las distintas fases del proceso ritual, de interiorizar su significado y de asumir su trascendencia, de hacer suyos los valores simbólicos puestos en juego. Nada de esto sucede en la circuncisión.

Creo que nos encontramos ante un rito de agregación, por el que el grupo social incorpora a un nuevo individuo que ya pertenecía a aquél, de alguna manera y en un nivel distinto. Cuando la circuncisión es la de un niño cuya familia disfruta de alguna posición económica o relevancia social y no se realiza en una ceremonia masiva (cosa propia de lugares más urbanos que rurales) suelen concurrir las circunstancias que favorecen un mayor nivel de ritualismo ceremonial. En primer lugar, la elección del día es importante pues son preferibles los pares de la semana (lunes o miércoles) y en el caso de que la familia prefiera la última semana del mes, éste debería ser el cuarto o el sexto, antes del final del mismo.

⁵⁴² AGA. 81/12694.14.1., ensayo "Medicina marroquí. Curanderismo y supersticiones", p.15.

Aunque no los hemos visto analizados en las distintas etnografías, las cuales, como ya hemos dejado dicho repetidamente son más descriptivas que analíticas, los papeles que representan los familiares del niño son dignos de estudio. En algunas cabilas, el tío materno entrega al sobrino un regalo consistente en una *gandura* blanca con algunos adornos y bordados llamada *kittani* que será la que lleve puesta en la ceremonia. Se procede a realizar un corte simbólico de un mechón de pelo a fin de que el niño luzca un porte varonil, es la *tafifa*. Alrededor del niño, los hombres hacen comentarios dirigidos a su persona en los que se resalta el hecho de que se va a convertir en un hombre.

Uno de los elementos que, en todo proceso ritual de la circuncisión, tiene mayor relevancia es el tratamiento que viene a darse a los restos del prepucio. En la mayoría de los casos, está presente la existencia de una bandeja ritual que toma especial protagonismo. Esta bandeja va y viene desde y hacia distintos puntos que cobran especial significado en el conjunto de todo el ceremonial. En la mayor parte de las etnografías que hemos investigado, todas las circunstancias que rodean a la bandeja son descritas, una vez más, sin el enfoque analítico que todo antropólogo estaría esperando del relato. Consideramos que la bandeja en sí misma, quien la porta, hacia donde se desplaza, desde donde vuelve y qué función se supone cumple en todo el proceso ritual, es un elemento principal del mismo.

Se elige a una chica que tiene que ser virgen. Normalmente suele ser la hija de su tío materno. La chica que va vestida de forma especial y significativa, toma el *harbouth*, que es esta bandeja o plato grande de madera del que estamos hablando, sobre el que se ha depositado un hacha y un *hakleth* o broche de plata y se ha cubierto todo con un chal de seda. La chica se lo lleva encima de la cabeza acompañada por una serie de mujeres de la familia que hacen procesión. Después, dos hombres que, generalmente, son los tíos materno y paterno del muchacho, hacen una exhibición de fusilería⁵⁴³. La procesión sigue su marcha mientras los hombres descargan sus fusiles contra la tierra, en un acto que algunos han querido ver un simbolismo de desvirgado

⁵⁴³ Quaroui el, Rachid. Historiador y antropólogo marroquí, mediador cultural en la comunidad de Extremadura.

de la misma premonición del futuro del niño como trabajador de ésta⁵⁴⁴. Entonces se llega hasta un hoyo que ha sido excavado previamente en el que la chica deposita el broche y del que toma la tierra con la que colma el *harbouth*, mientras las mujeres de la comitiva arrojan sobre el mismo azúcar y dátiles.

De vuelta a la casa en medio de un ambiente parecido, la joven es la única que accede a la habitación en la que se va a celebrar la circuncisión. Deposita el plato o *harbouth* lleno de tierra, acompañándose de los *ius ius* y alborozos de la comitiva que permanece en el exterior. El papel que desempeñan los tíos del niño a lo largo del ceremonial, nos informa acerca de ciertas preminencias en las relaciones de parentesco que en otros momentos de la vida diaria pasan desapercibidas o no están claramente definidas. El tío materno es el encargado de recoger al niño de las manos de su madre, mientras el tío paterno es el que lo mantiene en su regazo durante el corte del prepucio. Cuando el hermano de la madre va a recoger al niño, ésta realiza un rito que no hemos visto descrito en otras etnografías: pone su pie derecho en una jofaina con agua mientras aprieta entre los dientes un pequeño broche de plata que toma el hermano y lo prende en el *kittani* que ha regalado y lleva puesto su sobrino y donde se mantendrá durante la circuncisión⁵⁴⁵. Son momentos de alta tensión emocional, la madre prorrumpe en sollozos y llantos mientras el coro de mujeres entona la canción: “haz tu trabajo, oh circundante/ el cuchillo se está enfriando”.

Una vez en la habitación donde va a llevarse a cabo la circuncisión, el tío materno que porta al niño lo lleva hasta el tío paterno que está sentado sobre una almohada frente al *harbouth* con tierra, que ha traído la joven. Se distrae al niño y se le abren las piernas encima del *harbouth* que recibirá el prepucio y la sangre manante del corte. Con un emplasto especial para la ocasión, cuya composición varía de un lugar a otro⁵⁴⁶, el *maalem hayyan* envuelve el glande. El tío paterno coge al niño y lo lleva a la cama de sus padres. A veces el proceso sigue a continuación, como hemos visto en alguna etnografía, y a veces se retoma después de siete días. La chica joven toma el *harbouth* sobre su cabeza y vuelve a organizarse la comitiva procesional hasta

⁵⁴⁴ Yo no he llegado a tanto. Este es un gesto que hemos visto reproducido en expresiones de la mehala cuando formando un grupo giran y hacen lo mismo sin posibilidad de que, aquí, podamos asociarlo con algo de este tipo.

⁵⁴⁵ Quaroui el, Rachid. Relato sobre la circuncisión tradicional recogida en su “Historia de vida”.

⁵⁴⁶ En las notas tomadas del trabajo de el Quaroui, la composición es la que sigue: *asselghen* (resina del pino), *ahdhurth* (grasa de cabra), *dhen* (mantequilla rancia).

el lugar donde fue hecho el hoyo ceremonial, todo ello, acompañado de *ius ius* de las mujeres y de los disparos de fusil contra la tierra de los hombres. Se desentierra el broche y es reemplazado por el prepucio, procediéndose a tapar todo con tierra.

Como ya hemos apuntado, algunos han querido ver en la circuncisión un rito de paso a la madurez mediante una acreditación de la virilidad del niño. Creemos, con van Gennep, que más que un rito de paso se trata de un rito de agregación de contenido social más que fisiológico. Existe en toda esta liturgia una fase de separación que se lleva a cabo con el corte del prepucio, acto que anula la pertenencia a la niñez seguido por una fase de agregación permanente que se hace reconocible en lo definitivo de las huellas que la operación deja sobre el cuerpo del niño⁵⁴⁷. A partir de ese momento, el niño se separa de la comunidad femenina y escapa de la autoridad materna bajo la cual se ha venido desarrollando; busca aprender a comportarse como un hombre, acercándose al padre, imitando y emulando su comportamiento. En ocasiones excepcionales comienza a asumir un rol frente a la madre y hermanas, que evidencia la importancia del cambio que se ha producido.

Relacionados con las tareas agrícolas y ganaderas. Bien como cumplimiento del mandato específico de la DAI, bien como consecuencia de su propia y particular iniciativa, los OI's elaboraron etnografías relacionadas con este campo en particular. Aquí, nos referiremos exclusivamente a las costumbres ritualistas, a aquellas que tienen o persiguen en su ejecución, una intencionalidad esotérica. Dejaremos a un lado las prácticas agrícolas y la forma habitual de proceder para trabajar el campo, de ello ya hemos hecho algún comentario en el primer apartado de este capítulo. Nos interesan los actos que estén relacionados con actividades ritualistas, en tanto elementos indicativos que nos permitan conocer otros aspectos complementarios de su situación cultural: como podría ser, el cómo de asumido está el hecho religioso oficial en la sociedad rural marroquí de la Zona española del Protectorado, habida cuenta el rechazo que, a estas prácticas, mostraba y predicaba la religión musulmana.

En la región del valle del Uarga, hasta el Lucas, comienzan las labores del campo en octubre o después, según venga el tiempo y las primeras lluvias, que

⁵⁴⁷ Gennep van, Arnold. *Los ritos de paso*. Alianza, Madrid, 2008., p106-110.

facilitan la roturación del campo y la preparación del mismo para la siembra. El primer día de trabajo, el *fel-lahh* o labrador propietario, toma un pan que parte en dos sobre el cuerno de uno de los bueyes de la yunta, mientras recita una jaculatoria. Después parte cada mitad en dos y lo hace apoyándose sobre el arado para dar el pan a los labradores que le asisten o *hharraz*. Después de que estos han comido un trozo, cada uno recita una jaculatoria solicitando suerte a Ala. Después, el *fel-lahh* toma el arado, recita otra jaculatoria y arranca a arar hasta el *aásar*.

La liturgia del primer día contiene estos ritos y otros que la configuran como una jornada de presentación y ofrenda. Después de *ed dohor* se conducen todos los animales de labor: bueyes, mulos y burros (también camellos donde los hay) hasta el *feddah* donde se propone sembrar la cebada para forraje en verde. También se lleva el arado con todos sus accesorios. Los *hharrazin* uncen los animales por yuntas a los respectivos arados mientras el amo observa el ceremonial. Se marca un pequeño cuadrado de trabajo y se procede a su labrado simbólico. Una vez hecho esto se vuelven los animales a los establos y se dejan los instrumentos y aperos como abandonados sobre el terreno. Esa tarde se reparten espigas de *aldorá* a los animales y los *hharrazin* reciben del *fel-lahh* pasas, higos secos y granadas invitando a todo transeúnte circunstancial. Esta comida al aire libre es seguida por otra en la casa del *fel-lahh* (*cus-cus*, pollo y te)⁵⁴⁸

También en la parte occidental del territorio pero mucho más al norte, en tierras de la Yebala y en las cabilas UAD RAS, BENI MESAUAR y FAHS, el primer día de labor preparatoria del campo para la siembra, se cumple con unos requisitos rituales que son de gran complejidad y que vienen descritos en la etnografía que se estudia en la Academia de Interventores⁵⁴⁹.

Para conservar la *baraka* de la cosecha, antes de ensilar los cereales se echa en el silo un puñado de sal y un pan, a fin de que la *baraka* se quede en el silo y se conserve bien el grano, ésta es costumbre de UAD RAS. Este rito preventivo se extendía también a barriles y espuestas donde se guardan otro tipo de provisiones y

⁵⁴⁸ AGA. 81/12753.282. Cuaderno etnográfico nº III, de la Academia por V.B., p.4.

⁵⁴⁹ Ibídem p. 3.

siempre se acompaña con el recitado de jaculatorias apropiadas. Para propiciar una buena cosecha de sorgo o *aldorá*, se eligen siete de las más hermosas espigas de la cosecha anterior, se las amarra en un haz para ser suspendidas de una de las vigas de la casa, donde permanecerán colgadas hasta la nueva cosecha.

En las cabilas montañosas de la Yebala, durante los siete días del *Aaid el Quebir* o Pascua del cordero, tiene lugar los festejos del *Bu Yelub*⁵⁵⁰ en los que se contrata los servicios de un hombre al que se disfraza con pieles de cabra, se le tizna la cara, los pies y la mano que dejan libre, pues la otra queda imposibilitada bajo las pieles y se le cubre con una *chichia*. El *bu yelub* se auxilia de dos ayudantes y de un personaje disfrazado de viejo además del concurso de los músicos. Ese monstruo de las montañas se dedica a perseguir a todo el mundo para golpearlo entre el jolgorio generalizado, se le ponen trabas y zancadillas pero él tiene licencia para perseguir o golpear a todos, entrar en las casas o tomar la comida que considere y volver a ser perseguido. Esta costumbre ritual nos recuerda mucho otra que también se celebra en las montañas pastoriles del pueblo Piornal, en la provincia de Cáceres.

Parece haber en toda esta ceremonia conmemorativa residuos de antiguos ritos de protección y rechazo que pretenden conjurar las amenazas latentes que las altas montañas ciernen sobre ganados y pastores. El hecho de que ahora venga traído a coincidir con la celebración de la Pascua del Cordero no es otra cosa que una actuación sincrética de la ocupación musulmana.

“El rapto de la doncella”⁵⁵¹ es una celebración que tiene lugar en las tierras próximas a Tánger. Un numeroso grupo de mujeres se congrega en el campo para la faena de escardar las malas hierbas de los sembrados de cebada o de segar la mies si ésta está en sazón. Llevan consigo una figura de paja que asemeja una mujer y que está vestida como tal. De repente aparece un grupo de hombres a caballo que salen de la aldea vecina y ellas empiezan a gemir y a gritar, mientras el grupo de a caballo se les acerca al galope pretendiendo raptar a una doncella cuyas funciones desempeña el espantajo. Cuando ya lo han conseguido y huyen con ella encima de uno de los

⁵⁵⁰ Bu Yelud significa “El de las pieles”.

⁵⁵¹ op cit, p.68.

caballos, con todo el grupo de mujeres gritando y gimiendo, aparece un segundo grupo de caballistas que salen en persecución de los primeros tratando de recuperar a la “doncella” mientras las mujeres siguen animando la escena con sus gritos y lamentos. La “doncella” rescatada es devuelta al grupo de mujeres en medio del regocijo de todas ellas. La celebración no tiene un día fijo y depende de cómo vaya el crecimiento de la cosecha, es una celebración ligada al cultivo de la tierra, se anuncia y tiene espectadores.

VI
EDUCACIÓN, NACIONALISMO Y JUSTICIA

VI.1. EDUCACION (411-436)

VI.2. NACIONALISMO (436-471)

VI.3. JUSTICIA (472-515)

VI

EDUCACIÓN, NACIONALISMO Y JUSTICIA

VI.1. EDUCACIÓN.

En Marruecos no existe⁵⁵² un Ministerio que gestione la formación y la instrucción pública, un organismo estatal que reglamente y atienda con el presupuesto correspondiente a lo que una instrucción pública exige. Al menos en lo que se refiere a la enseñanza de lo que podríamos considerar primero y segundo grado, no existen reglamentos que haya que seguir para el desarrollo de un currículo preceptivo válido y reconocido para todo el reino. Se mantienen vivas las costumbres que se han venido guardando hasta el momento, de acuerdo con las cuales se lleva a cabo la enseñanza en estos niveles comentados que más adelante definiremos con precisión. En realidad, solamente lo que podríamos asimilar a la enseñanza superior es cosa que estaría reglamentada por el Sultán y su Gran Visir que es quien nombra a los profesores respectivos. A pesar de esto último, no es el *Majzem* quien sufraga el coste de la enseñanza superior sino que, éste, es atendido con cargo a los bienes Habbus⁵⁵³, de lo que se deduce la subsiguiente precariedad que manifiesta.

Hasta 1928 en que, se logra definitivamente asentar la paz en el territorio, la Administración española no puede empezar a implantar medidas de cambio, mejora, actualización y acomodación a los tiempos nuevos, tal y como le demanda el compromiso del tratado que justifica el Protectorado en sí. Hasta esos momentos subsisten los sistemas de enseñanza que consuetudinariamente han venido siendo aplicados en Marruecos, tanto en los núcleos urbanos como en las cabilas montañosas del norte del territorio. Haremos una descripción de la situación, especialmente de aquella que encuentran los OI's cuando toman responsabilidad de su destino y llevan a cabo su evaluación produciendo ensayos, memorias y etnografías al respecto. Esto es lo que nos interesa aquí y a ello nos atenderemos a sabiendas de que, al actuar así,

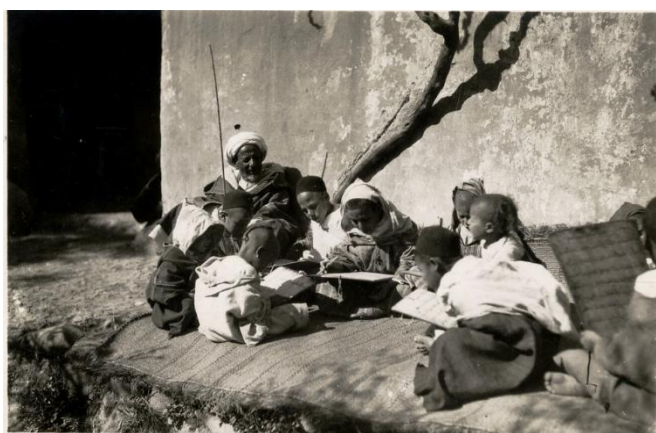
⁵⁵² Recordemos que nuestro presente, en los términos que solemos exponer, corresponde a los tiempos del Protectorado y cuando nos referimos a nuestros días de 2015 lo hacemos de forma explícita y procurando que quede claro.

⁵⁵³ Aclaremos, de nuevo, que estos son los bienes raíces y sus rendimientos, pertenecientes al estamento religioso.

dejamos amplios campos sin darles el tratamiento que muchos esperarían. Lo único de importancia, ahora, es valorar la atención que los Oficiales de Intervención aplicaron a este asunto.

En distintos lugares de las fuentes consultadas hemos encontrado descripciones sobre la estructura de la enseñanza marroquí que presentan pequeñas diferencias entre las mismas, sin embargo, creemos que éstas diferencias no son suficientemente importantes como para infundir confusión al respecto. El desarrollo de la misma por niveles, fundamentalmente, se ajusta al siguiente esquema:

Enseñanza primaria. La enseñanza primaria o *Taalim al Lûel* consiste estrictamente en aprender a leer y a escribir junto con, y unido a, el aprendizaje del Corán que lo será de memoria y al oído⁵⁵⁴. En la ciudad, la escuela en que se imparte esta enseñanza recibe el nombre *m'sid* (en otros lugares *msid* simplemente) y en el ámbito rural *yama*; el profesor es el *fakih al mudarrir*⁵⁵⁵ y los alumnos *m'hadra*. Cada *m'hadri* tiene una tabla de madera o *al loha* que ha de ser dura y bien lijada, con



forma trapezoidal de cuarenta centímetros de alta, veinticinco en la base y veinte en su tope alto. Para escribir en la *loha*, el *m'hadri* prepara primero su superficie recubriéndola con tierra diluida en agua, este barro se denomina *sunsal*. Sobre la tabla escribe con el *kalem* o pluma de

caña, que moja en una tinta que se hace con lana quemada o con polvo de cuerno quemado de carnero⁵⁵⁶. Cuando el niño ha aprendido las letras y los signos, su valor y la forma en que se ligan para crear la escritura, el *fakih* comienza la enseñanza dictando al alumno la primera sura del Corán “*bismil- lahi- rahmani- rahim*”.

⁵⁵⁴ Recitado en voz alta como una cantinela.

⁵⁵⁵ El profesor es el *mudarrir*, en muchos lugares y sobre todo en aquellos poblados más pobres y alejados, es un *taleb* pero en otros más pudientes y de mayor prestigio y exigencia puede ser un *faqih* o *fakih* de manera que estos matices no deben llevarnos a confusión.

⁵⁵⁶ AGA. 81/12705 s/n. “Instrucciones sobre la enseñanza indígena en Marruecos” Memoria etnográfica muy completa elaborada por la Oficina de la Intervención del Jemís de BENI SELMAN de Gomara-Xauen.

El proceso de aprendizaje se basa en la atención puesta por el alumno y la memorización de lo que le han dictado y ha escrito, cosa que repetirá una y otra vez hasta que su *fakih* considere que la sabe de memoria para proceder a borrarla de la tabla y empezar con una nueva *sura*. Así, una detrás de otra. Es un tipo de enseñanza en la que no existe explicación ni razonamiento, se trata de aprender de memoria el Corán, de escribirlo y de recitarlo en voz alta con las entonaciones preceptivas que marcan la importancia del contenido. Nada se explica y nada se comprende, solo se busca que el niño memorice todo lo que pueda del libro sagrado. En las escuelas urbanas, esta enseñanza se suele extender más lejos que en las rurales, donde no es raro que el padre decida interrumpir la instrucción cuando considere que ya ha aprendido lo suficiente y es llegada la hora en la que tiene que echar una mano en el pastoreo del hato familiar. El Corán aprendido no debe ser olvidado jamás, por ello, de vez en cuando, es preciso repetir las *suras* memorizadas porque el que las olvida será castigado a ceguera perpetua durante la eternidad.

Aun pareciendo lo que es realmente esta enseñanza, corta y limitada, incorpora matices que son muy dignos de ser estudiados, como es el papel que desempeña la pronunciación en el recitado de las *suras*. Es una ciencia que en sí misma merece una consideración del más alto nivel. A lo largo de la historia del Islán, siete *chiujs* (también *xiujs*) han creado las normas que rigen esta ciencia que recibe el nombre de *riuaia* y ellos mismos son conocidos como *Es saba xiujs er riuaia* (Los siete jeques del *riuaia*). Todo buen *fakih* marroquí ha de conocerlos y la etnografía que hemos mencionado y que estamos siguiendo en estas apreciaciones hace un análisis muy completo del protagonismo que toman estas pronunciaciones y la forma en que cada una de ellas está relacionada con el uso que se hace de uno u otro dialecto determinado. El nivel que alcanza un *fakih* en el conocimiento y uso de las distintas pronunciaciones es una muestra definitiva de su capacidad profesional, siendo el que conoce y practica las siete pronunciaciones el más reconocido y considerado y recibiendo, por ello, la prestigiosa denominación de *Fakih er Riuaia*.

Las escuelas coránicas o primarias (*msid* o *yama* según donde estén ubicadas) suelen ocupar una habitación que en general es bastante miserable, sin ventilación y con la sola iluminación que procede de la puerta abierta o de las candelas alimentadas con el aceite que cada *mhadri* se encarga de aportar. No existen muebles, ni mesas

con bancos, los niños se acomodan sentándose en el suelo sobre una estera mientras el profesor ocupa una posición preferente sobre una tarima. Con frecuencia, muchas de estas escuelas son propiedad del *Habbus* o anexos a una mezquita, cuando es así, tampoco pierden sus categorías de precariedad e insalubridad. La memoria que estamos siguiendo recoge las características que presenta la forma en que la *yemmaa* lleva a cabo el contrato del *Fakih al Mudarrir*⁵⁵⁷ correspondiente, las condiciones del contrato, los suministros y entregas a que se obliga, la forma en que los acuerdos han de cumplirse. Es un conjunto de datos que nos informa muy puntualmente sobre estos aspectos de la vida social y comunitaria de la cabila, una etnografía de gran interés⁵⁵⁸.

A efectos de la enseñanza del mismo, el Corán está dividido en sesenta *hizbs* que componen cuatro fracciones de quince cada una. Cuando el niño remata el aprendizaje de uno de estos cuartos, hace una *jitma* o pequeña fiesta que resulta más o menos importante dependiendo de la categoría social y económica de la familia del muchacho. Cada dos fracciones o treinta *hizbs* se da otra fiesta que toma por nombre *bakra seguera*. Las cuatro fracciones cumplimentadas con éxito, dan lugar a la *bakra kebira* con la que se completa la *sulka* o enseñanza del Corán. En cada *jitma* o *bakra* el *fakih* recibe una suma de la familia, que viene a ser de un duro (cinco pesetas) en el medio rural y de hasta cuatro o cinco, en las ciudades. El alumno que culmina con éxito la *sulka*, es objeto de un gran reconocimiento por parte de todos sus vecinos y de la población en general, siendo conducido en procesión ritual desde la escuela hasta su casa, en medio de un gran alborozo, con música contratada y los *rimaia* de la cabila disparando sus fusiles alrededor, mientras él lleva la cabeza tapada con la capucha de la *yilaba* y porta en las manos el Corán abierto o una tabla con un versículo del mismo. Los padres organizan una fiesta que consiste en una comida a base de *alcuzcuz*, a la que invitan a todos los niños del poblado y a los *tolba* que son, como es natural, los más agasajados. En estas circunstancias, el *fakih* recibe cien pesetas.

El *mhadri* que ha culminado la *sulka* se convierte en *taleb* o *faki* del Corán (sin la h final). Estos *tolba* que leen y escriben con soltura y saben el Corán de memoria, forman en cada cabila una organización administrativa que rige un *mokaddem* responsable de convocar las reuniones del grupo, de presidirlas y de

⁵⁵⁷ El *Fakih al Mudarri* era un maestro principal de más categoría que el simple *Mudarri*, alguien de prestigio en la comunidad que tomaba la responsabilidad de la enseñanza del Corán.

⁵⁵⁸ Memoria citada, pp. 3-8.

representarlos frente a las autoridades de la *yemaa*. Los *tolba* de una cabila o fracción, constituyen una institución que tiene importantes papeles a desempeñar en el conjunto de las actividades de la sociedad. El título de *mokaddem el tolba* es hereditario en el seno de una de las familias principales y cuando en ella no existe un *mhadri faki* del Corán, se procede a elegir uno. Los *mokaddemin el tolba* gozan del reconocimiento de la autoridad del *Majzem* y disfrutan de muchos privilegios de toda índole, sociales y económicos. El *mokaddem* de los *tolba* de una cabila tiene un *jalifa* en cada fracción de la misma⁵⁵⁹.



Las fotografías ilustrativas que hemos decidido incorporar corresponden mayormente a instalaciones nuevas construidas por parte de la Administración española del territorio, no reflejan la realidad de la situación original. En las escuelas coránicas, los alumnos suelen tener permiso o *mahharrar* desde el martes por la tarde hasta el viernes a las dos. Por los trabajos que realizan los *tolba* se les suele dar un poco de dinero, no especificado e insignificante, esta gratificación recibe el nombre de *tefarida* o cotización individual.

Enseñanza secundaria. Una vez ha sido alcanzado el conocimiento completo del Corán, se accede al nivel de lo que en unas etnografías viene definido como “segunda enseñanza indígena” y que en otras viene comprendido en lo que se denomina “primer grado de enseñanza religiosa”. Cuando nos hemos encontrado con esta segunda definición hemos podido comprobar que dentro de ella se ha hecho una división en tres tramos curriculares, distinguiendo en cada uno de ellos el contenido correspondiente de la instrucción recibida y contemplando por un lado, una primaria de cinco cursos, por otro lado, una media de otros cinco cursos, además de una superior de tres⁵⁶⁰. Cuando la división del currículum académico muestra tres niveles creemos que las allí denominadas enseñanzas primarias y secundarias son las que

⁵⁵⁹ Ibidem.

⁵⁶⁰ AGA. 81/12696.17.4, “La enseñanza en el Protectorado” por Fernando Valderrama Martínez, p-6.

configuran el todo de lo que en las otras se denomina “primer grado de enseñanza religiosa”. No es nuestra intención entrar en el análisis comparativo de una y otra perspectiva taxonómica y dilucidar las confusiones que pueden derivarse de sus apreciaciones, lo que importa aquí es que todo ello fue motivo del interés antropológico de los Interventores Militares y de la Academia de Interventores.

Si, respecto a la enseñanza primaria, existe una evidente preocupación porque todos los niños en edad escolar asistan a la escuela coránica, esta tensión desaparece cuando nos referimos a la enseñanza secundaria o *Taalim al Tzani*. En consecuencia pocos son los que en el reino de Marruecos la siguen y menos, relativamente hablando, los que la cursan en la zona norte del mismo. Hay algunas razones que podrían justificar esta situación y se nos ocurren las siguientes: en primer lugar, la enseñanza coránica resulta eliminatoria y muchos no alcanzan a aprender más que unos pocos *suras* del Corán por lo que antes de llegar al primer o segundo cuarto de la *sulka*, abandonan para integrarse en las labores que un niño puede hacer en casa y que en la mayoría de las veces se reduce al pastoreo y a acarrear leña; en segundo lugar, muchos de los que han alcanzado el reconocimiento como *taleb* se vuelven a casa para seguir el oficio del padre comenzando su aprendizaje; finalmente, otros rechazan seguir con los estudios como consecuencia de la experiencia que han adquirido en un aprendizaje físicamente duro e intransigente, facetas que suponen como propias y asociadas a todo tipo de enseñanza.

Sin embargo, siendo real lo dicho antes, considero que el factor que más contribuye a que la *taalim al tzani* sea un grado de enseñanza con muy pocos seguidores en el Protectorado, es la existencia de un cierto conformismo social que lo impulsa; si se puede hablar de impulsar la abulia y el desinterés por una actividad determinada. Creo que otro factor importante reside en el carácter de adoctrinamiento absorbente que presenta la enseñanza coránica. Si consideramos el papel que la sociedad tiene encomendado al individuo en tanto actor pasivo de una realidad contradictoria, regulada por el derecho judicial religioso que emana del Corán, texto básico cuyo conocimiento y aprendizaje de memoria constituye el noventa por ciento del currículo escolar, entonces puede considerarse una instrucción suficiente y apropiada. Se supone que en la enseñanza secundaria se supera la fase de adoctrinamiento y se accede al conocimiento, aunque este sea muy limitado.

La opinión que hemos visto recogida en algunas etnografías, referidas a la enseñanza, nos pone sobre la pista del pensamiento que los Ol's tenían sobre aquella. En general, estos, consideraban que la primera y segunda enseñanza aportaba poca utilidad, que era una clara pérdida de tiempo y que el resultado se circunscribía a una evidente preparación para la servidumbre y la aceptación de la realidad como algo ineludible. Todo era algo que venía dado por la naturaleza y definido en el derecho coránico emanado del Libro. Tanto en la enseñanza secundaria como en la enseñanza primaria, el proceso de aprendizaje resulta puramente memorístico, sin valoración ni discusión alguna sobre lo conceptual y por tanto, sin analizar su significado. Según algunos Oficiales de Intervención,—esto también es una valoración etnográfica —, el fin que persigue la instrucción musulmana no es otro que “matar completamente todo germen de pensamiento individual”⁵⁶¹.

La enseñanza secundaria, tiene otra vertiente importante que absorbe y condiciona buena parte del potencial del alumno y, en consecuencia, deja sin posibilidad de desarrollo otras áreas que podríamos considerar (eso sí, desde un planteamiento etnocéntrico) como más afines a lo que entendemos como propio de lo que debería ser una enseñanza secundaria (otra vez, desde una perspectiva etnocentrista). Se trata de la importancia que se da al aprendizaje de una serie de fórmulas de comportamiento y relación social que son de cumplimiento ineludible, si se pretende conseguir que el fluir diario de la comunidad tenga lugar en armonía con lo que la esencia del Corán y las regulaciones del *Majzem* dictan y exigen. Estamos hablando, fundamentalmente, de fórmulas de protocolo y comportamiento social que, en esta cultura que nos ocupa, toman especial relevancia. También de fórmulas de cumplimiento de las obligaciones religiosas.

Como hemos dicho anteriormente, solo la memoria es desarrollada con este procedimiento de enseñanza, por tanto, otras potencias de la inteligencia permanecerán inactivas y con tendencia al deterioro. Se hace hincapié en la instrucción del alumno acerca de modos de comportamiento que parecen encaminados a la afirmación y consolidación de las estructuras existentes en la relación social, a la consolidación de una cultura que se pretende mantener viva y transmitir a las generaciones futuras a través de esta instrucción. Son fórmulas exteriores de estricta

⁵⁶¹ AGA. 81/12705 s/n. “La enseñanza indígena en Marruecos”, p. 9.

observancia, cómo lavarse antes de las oraciones preceptivas, cómo sentarse, cómo



cubrirse, cómo vestir y cómo comer, etc. Su inobservancia constituye grave falta y es perseguida. La acción más simple, en el seno de las relaciones sociales, tiene una regla de procedimiento. El no cumplimiento del mismo, dentro de aquella, es causa de grave falta social. Los Ol's tomarán nota de todos estos detalles sociales y los dejarán

descritos en jugosas etnografías, algunas conservadas en el AGA.

La forma de cumplir las obligaciones religiosas, especialmente aquellas que se enmarcan en un entorno que podríamos asociar con lo cotidiano, tienen en sí mismas un valor religioso que las condiciona. Los *faraid* son las obligaciones religiosas y las formas de llevar a cabo las abluciones rituales con agua o, en ausencia de ésta, con arena. Creemos que, al ser ofrecida esta alternativa, parece evidente que no se busca la consecuencia del efecto físico purificador que el lavado trae consigo sino el hecho de llevar a cabo un gesto simbólico que lo sustituya, un movimiento ritual que rompa con la situación previa relacionada con lo mundano y prepare al creyente para su relación con Dios. Al cumplir rigurosamente con un formulismo estricto, el individuo cae en un comportamiento maniático⁵⁶².

El *fakih* que da la segunda enseñanza recibe el nombre de *mudarris*. Cuando el *taleb* supera la segunda enseñanza accede a la titulación de *fakih* y ya puede ejercer de *adul* (también *aadel*) o notario y desempeñar cargo de *ukil* o abogado pero no puede ejercer de *cadí* (también *kadí*) para lo cual es preciso que previamente supere la formación específica correspondiente a la del *alem* (más conocido por su plural *ulema*). Las escuelas de segunda enseñanza o *taalim al tzani*, se hallan situadas generalmente en las poblaciones de entidad, aunque hay alguna en las cabilas montañosas. Las regiones Yebala y Gomara, sensiblemente arabizadas e islamizadas, disponen de más facilidades para cursar los estudios correspondientes a la segunda

⁵⁶² Estas opiniones son las que podemos ver recogidas en las etnografías que lo tratan y que ponen en evidencia el interés del Oficial de Intervención por analizar y comprender las razones de estos comportamientos. Nuestra opinión no coincide totalmente con estas apreciaciones, pero eso no tiene importancia aquí.

enseñanza; esto no es así en el Rif, de manera que en esta región se da con frecuencia la presencia de *adules* que no son *fokaha* porque no han cursado la segunda enseñanza.

El currículo escolar del *al tzani* contempla aprender gramática o *ed Yorrumia* y sintaxis o *al Alfia*. El *Yorrumia* es un texto de enseñanza que lleva más de seiscientos años de vigencia, fue escrito en verso por Ibn Adyurrun. Algo similar es lo que sucede con el texto de sintaxis *al Alfia*, también escrito en unos mil versos; su autor fue Ben Malik el Hayani, damasceno del siglo XIV. Estos dos textos han sido muy estudiados y comentados a lo largo de los siglos y sorprende el vigor de su vigencia y su capacidad para mantenerse como materia de texto⁵⁶³. Una vez que se dominan estas dos materias curriculares, los *tolba* pasan a estudiar a Ibn Achir, granadino que falleció en Fez en 1630, su texto aborda los fundamentos de la religión musulmana o *kauaid al Islam*; es otra obra versificada que se encuentra dividida en cinco partes, tratando cada una de ellas los siguientes asuntos: la doble profesión de fe, en Dios y en el Profeta; la plegaria; el impuesto religioso; el ayuno y el peregrinaje para aquellos que puedan llevarlo a cabo⁵⁶⁴.



Superadas las enseñanzas de Ibn Achir, los *tolba* pasan a estudiar a Ibn Azem que fue cadí en Granada a principios del siglo XV; su obra, siempre versificada y, en este caso, compuesta por más de mil trescientos versos, está dividida en ciento cuatro capítulos. Es un manual de ciencia jurídica⁵⁶⁵. Tanto este texto como los anteriormente citados sorprenden por el mantenimiento de su vigencia, todos ellos han sido muy estudiados a lo largo de los siglos y todos ellos han recibido comentarios y aclaraciones que no alteran la esencia de su contenido. En el mejor de los casos, solamente aportan

⁵⁶³ AGA. 81/12705 s/n, "La enseñanza indígena en Marruecos", p.10.

⁵⁶⁴ El título es "*El murchid el Moin ala ed-daruru min olum ed-Dim*".

⁵⁶⁵ El título es "*Tohfat al hokal fi nakat el oqudi, u el hakam*".

una perspectiva o un enfoque determinado y particular que pretende enriquecerlo y facilitar la buena comprensión del mismo.

El *Imán* es generalmente ayudado en sus funciones de maestro por los *tolba* de otras kabilas, sobre todo por aquellos de algunas de Yebala como FAHS y BENI AROS que tienen fama de bien preparados; son itinerantes y se establecen en el poblado de que se trate. Estos *tolba* errantes recorren las kabilas para aprovechar las lecciones de célebres maestros a la vez que se van ejercitando en la enseñanza. Llevan por todo bagaje un bastón en la mano y sobre sus espaldas, un saco a modo de mochila que se denomina *jaucha* en el que guardan su vestimenta y las *aluahh* que utilizarán en el ejercicio de sus enseñanzas y aprendizajes. A estos *tolba* y por las circunstancias especiales que concurren en sus personas se les denomina *mejanchin*, suelen elegir domicilio en la Mezquita o en alguna de las dependencias llamadas *ajerbix*, dan lecciones de Corán y, a veces, incluso de gramática o *ayorrumia*.

Como no reciben indemnización alguna, son alimentados por los habitantes del poblado y recorren por las noches las casas del *duar* para pedir el alimento del día siguiente, esta ración que recibe se llama *maaruf* (que es un favor o caridad). Cuando los habitantes del poblado hacen la recolección, a estos *tolba* y al *Imán*, se les suele dar algo del grano recolectado y en ciertos sitios y ocasiones hasta un toro.

La vida de los *tolba* transcurre en el seno de un círculo cerrado, creado y sostenido por ellos mismos, como si de una peculiar cofradía religiosa se tratara. Observan ciertas costumbres que contribuyen a mantener el grupo unido y solidario. Las reuniones son convocadas y presididas por el *mokaddem* y organizan fiestas de confraternidad que denominan *nezaha*. En general estas *nezaha* tienen dos niveles de importancia; el más bajo, cuando se trata de reuniones de los *tolba* de una determinada ciudad o una cabila concreta, el más alto, cuando la reunión trasciende a un territorio más amplio. La *nezaha* tradicional de mayor importancia es la que suelen celebrar en primavera; es preparada con mucho cuidado y antelación llevando a cabo postulaciones por todo el territorio de su influencia para solicitar ayudas de todo tipo. Esta fiesta se denomina *Nezaha el Kebira*. Los *tolba* son muy considerados por su posición intelectual relativa y porque se les supone conocedores de los secretos del

Corán, de ahí que la colecta de los postulantes sea siempre un éxito. Hecha la misma, se monta la fiesta con todo lujo de equipamiento – música, tiendas, alfombras y servicios junto con toda clase de munición de boca– en el entorno físico del morabito que se haya elegido para la ocasión. Suele durar tres días y en ella se hace bailar a muchachos vestidos con ropa de mujer⁵⁶⁶.

Enseñanza superior. En el nivel más elevado de la enseñanza, se encuentra lo que se denomina *El Ailm* que sería el compendio de los conocimientos impartidos en la Universidad islámica correspondientes a la formación superior, junto con los elementos participativos en la misma que confluyen configurando una situación, un proceso y un estatus para constituir, en su conjunto, un todo. Dicho sea, lo de Universidad, como una aproximación al hecho académico, salvando las distancias que hay entre lo que es *el Ailm* y lo que representa una formación superior universitaria de corte europeo. Esta categorización comparada es la que nos vamos a encontrar en las memorias y ensayos desarrollados por los Ol's y por los profesores de la AI cuando se refieran o traten de la llamada enseñanza superior indígena. En su contexto social es el nivel realmente superior, dado que es necesario superarlo para acceder a las actividades profesionales de mayor prestigio y consideración.

En varias de las memorias etnográficas que se refieren a la educación en el Protectorado, se recogen datos y apuntes que confirman la existencia de un nivel superior en el ámbito de la educación académica musulmana. Con anterioridad a la presencia española, como potencia administradora del Protectorado fueron célebres las *medarsas*⁵⁶⁷ de Alcazarquivir donde todavía se podían contemplar las ruinas de las dos más famosas. También en Tetuán se dispensó enseñanza superior aunque no tuvo mucha relevancia sobre todo comparada con la que se recibía en Fez, donde, desde los primeros tiempos del Islán marroquí, estuvo situado el foco de toda referencia, la “Universidad” *El Karauiyin*⁵⁶⁸ famosa en todo el mundo árabe musulmán. En época del Protectorado, esta “Universidad” y en mucha menor medida la de Tetuán eran las que aportaban los hombres ilustrados que regían los destinos de la sociedad.

⁵⁶⁶ AGA. 81/12705 s/n , “La enseñanza indígena en Marruecos”, p.12.

⁵⁶⁷ También *medersa*.

⁵⁶⁸ Qarawiyin, en otros textos

En la “Universidad” musulmana, sus clases y sus enseñanzas, tienen lugar al abrigo de una mezquita importante. En sus patios, en sus dependencias y en sus edificios anexos se encuentran los espacios de estudio y de actividad académica. Paralelamente, existe una institución cuyo estudio permite valorar la importancia de la propia “Universidad”, es el conglomerado más o menos numeroso de *medarsas* que tiene asociadas, que viven por y para aquella. En la época del Protectorado *El*



Karauyin de Fez era la que proveía los altos cargos que la sociedad demandaba, no solamente la correspondiente a la Zona española, sino también en gran medida a la Zona francesa. Ocho eran las *medarsas* que había en Fez *el Bali*⁵⁶⁹ y una en Fez *el Yedid*⁵⁷⁰; de aquellas ocho: la *Ex Xerratin*, la *Es Sefarin* y en menor

medida *El Attarin* eran las que tenían más relación con la población norteña de nuestro territorio y sobre las que la D.A.I. volcó una mayor atención respecto a su conocimiento y seguimiento: la primera, alojaba preferentemente a los *tolba* procedentes del Rif; la segunda acogía a los originarios de Gomara y Yebala mientras la última que, según el parecer de los Interventores, era la mejor dotada y equipada recibía a los estudiantes de los puertos occidentales y de alguna cabila de Yebala⁵⁷¹.

Entender el funcionamiento de la *medarsa* da acceso a un conocimiento de calidad sobre el papel de las clases dirigentes y sobre el juego de fuerzas y poder que se derivaban de las tendencias políticas a las que servían de una u otra forma y que generalmente no aparecían explícitas. La *medarsa* no es propiamente la Universidad ya que allí, generalmente, no se imparten clases, cosa que tiene lugar en una mezquita del *Karauyin*. La *medarsa* es una hospedería de *tolba*, a modo de colegio mayor universitario, que se mantiene fundamentalmente con fondos del *Habbus* aunque su construcción haya corrido por cuenta del *Majzen* y aunque se admitan limosnas y donaciones procedentes de personas acomodadas que se lo pueden permitir y que buscan con esta acción un camino de justicia social y de perfeccionamiento espiritual. El régimen de estancia durante la formación académica contempla dos períodos

⁵⁶⁹ Fez la Vieja la parte más grande y populosa de la ciudad.

⁵⁷⁰ Fez la Nueva, la parte construida a partir de la conquista de los benimerines en 1250

⁵⁷¹ AGA, 81/12705 s/n, “Instrucciones sobre la enseñanza indígena en Marruecos”, pp. 13-15.

diferenciados; el primero de tres años es de prueba dado que si durante los mismos no se superan los estudios correspondientes, el *taleb* es expulsado de la *medarsa*; superados estos tres años de estudios previos, el segundo período se extiende otros siete años más que son los necesarios para completar la instrucción superior. A partir del momento en que el *taleb* alcanza la situación que hemos comentado, se les retiraba todo apoyo y sustento⁵⁷².

Las *medarsas*, en tanto edificio hospedería solían estar estructuradas alrededor de un patio central con pasillos en los dos pisos que daban al mismo. Las habitaciones estaban numeradas y, generalmente, solamente recibía la luz que les llegaba desde la puerta que daba al citado pasillo. Disponían de un *metaher* para atender las necesidades fisiológicas y donde proceder a las abluciones tanto higiénicas como rituales. Junto a la entrada al edificio se suele encontrar una *kobba* donde tienen lugar los rezos de los *tolba* alojados, gracias a una especie de privilegio que les exime de acudir a la mezquita. Los *tolba* que llegan nuevos a la *medarsa* han de comprar a los salientes las llaves de los cuartos que dejan libres; ésta, es costumbre asentada y se respeta a pesar de que vaya en contra del derecho. Cuando un *taleb* llega a la *medarsa* y no existen cuartos disponibles otro *taleb* antiguo, normalmente originario de su misma cabila, le acoge en su cuarto de manera que, en muchos de estos, viven dos y tres estudiantes teniendo todos ellos derecho al sustento de los dos panes preceptivos.



⁵⁷² Ibidem. Según los datos de la etnografía que estamos siguiendo, esto era lo habitual en tiempos anteriores al Protectorado ya que en los que corrían era normal que muchos *tolba* se quedaran acogidos a la *medarsa* zanganeando hasta la vejez.



La *medarsa* tiene su *mokaddem*, figura de gobierno que hemos visto presente en todas las instituciones sociales, aquí con función de conserjería general del edificio. No es *taleb* pero es nombrado por los *tolba*. El *mokaddem* tiene un cuarto situado en la proximidad a la entrada y si es casado puede tener a su mujer consigo. Está rigurosamente prohibido el acceso de las mujeres a la *medarsa*, sea cual sea su edad y condición. La limpieza de las zonas comunes es tarea del *mokaddem* mientras los estudiantes deben realizar cada uno la de su cuarto respectivo. Además de la limpieza, cuida de mantener encendidas las luces precisas y distribuir los dos panes diarios de reglamento a que tienen

derecho los *tolba*, cosa que hace a través de una portilla practicada en la puerta de cada cuarto.

La *kobba* de la *medarsa* hace funciones de pequeña mezquita para los propios. Como no tiene torre, el *mokaddem*, haciendo de *muecín* sube a la azotea del edificio y desde allí, hacia el patio, convoca a los estudiantes a las horas de los rezos reglamentarios. La convocatoria a los rezos incorpora calidades de espiritualidad que superan lo que podría considerarse como un estricto anuncio o aviso; de ahí que, cuando un *taleb* cree que tiene una voz apropiada y de tono sugerente se constituye voluntariamente en *muecín* de la *medarsa*. Un *taleb* viejo, es nombrado por el *cadí* de Fez como *imán* para dirigir los rezos.

Los *tolba* pobres y sin recursos de ningún tipo, que solo tienen los dos panes del *Habus*, recurren al *maaruf* o caridad que reciben para su sostenimiento de las familias pudientes. El proceso en que tiene lugar el *maaruf*, guarda cierta liturgia: al caer la tarde, el *taleb* necesitado acude a la casa de la familia que lo sostiene manteniendo una actitud de compostura y discreción. Con la capucha de la *yilaba* sobre los ojos, llama a la puerta de la casa a donde acude una esclava con la escudilla repleta de alimentos, el *taleb* la toma mientras entrega la del día anterior limpia. Esta es la única

ocasión en que el estudiante realiza una colación de entidad pues, para el resto del día tiene el pan del *Habus*⁵⁷³. Terminados los estudios preceptivos, el *taleb* recibe el título de *alem* con el que puede optar a los puestos de *cadí*, notario y abogado.

La estructura docente superior. Como ya hemos adelantado, las clases se imparten en la mezquita⁵⁷⁴, donde los profesores son nombrados por el Sultán y dirigidos por el *Chej ey Yemaa*⁵⁷⁵ que es el *mudarris* de mayor prestigio doctrinal. Para ser nombrado profesor es preciso haber superado el grado de *alem* y estar arropado por el apoyo y recomendación de aquellos *mudarrisin* que lo hayan tenido como alumno en su momento. La memoria de presentación y apoyo, que debe ir muy documentada por los citados profesores, se denomina *idyaza* y en ella han de venir recogidos los avales de la excelencia del aspirante al cargo de profesor. Después de un período de meritoriaje que puede prolongarse durante años, otra vez, los profesores de prestigio volverán a proporcionar los testimonios sobre la calidad de sus enseñanzas y comportamiento, argumentos que le permitirán acceder a la plaza en propiedad y a la correspondiente nómina del Sultán con cargo a los bienes *Habus*.

Los *mudarrisin* tienen un escalafón cuyos distintos niveles van escalando a lo largo de su carrera en base a su prestigio profesional e influencia social o política⁵⁷⁶; lo primero es importante pero lo segundo suele ser el motor impulsor de la mayoría de las carreras docentes, cosa que permite acortarla y alcanzar progresos salvando escalones intermedios. La paga que reciben es muy corta y una parte significativa de la misma lo es en bienes de consumo⁵⁷⁷. Por esta razón, es natural que los *ulema* y en especial los *mudarrisin*, a parte de dar clases particulares a *tolba* pudientes o en una medarsa determinada procuren buscarse otros ingresos como consultores, tarea profesional por la que reciben los jugosos honorarios correspondientes. El dictamen jurídico, recogido

⁵⁷³ AGA. 81/12705 s/n, pp. 14-15.

⁵⁷⁴ En la etnografía que estamos siguiendo para estas anotaciones, que se conserva en los fondos del AGA como documento que en su día sirvió para la ilustración de los futuros Oficiales Interventores, la descripción se hace sobre la realidad de la mezquita Karauyin de Fez, la circunstancia es importante no solamente porque fuera la de mayor renombre en el reino de Marruecos sino porque, en ella, se formaban las elites indígenas del Protectorado español.

⁵⁷⁵ El *Chejey Yemaa* es cargo que podríamos equiparar al de Rector de nuestras universidades.

⁵⁷⁶ Ibidem., p. 16. El quinto y más bajo nivel de la escala lo ocupan los *Mualim-Mu Taalin*; el cuarto, los *Mualim*; el tercero, los *Fakih Ataalim*; el segundo, los *Asir el Adtia* y en la cúspide el *Chej ey Yemaa*.

⁵⁷⁷ Ibidem, p-17. La etnografía de la que tomamos estos datos recoge una pormenorizada descripción de sus características.

por escrito en una *fatua* llega a tener un coste que puede alcanzar los cien duros (de 1928), dependiendo del asunto tratado y del prestigio del *mudarris* autor de la misma.

El régimen de clases ocupa la mañana comenzando a las seis: primero, con tres clases seguidas de dos horas cada una; después, una clase de doce a una y media para terminar con la última que comienza a las dos y acaba *al Azar*. Durante las tres primeras clases se enseña el Derecho *Figh* en base a los textos centenarios de autores venerados que sus comentaristas respectivos han ido enriqueciendo a lo largo del tiempo. Del mediodía *al Azar* se da la Gramática *Az-Yorrumia* con los comentarios de los más célebres gramáticos que han ido sucediéndose a lo largo de los siglos. La Aritmética *El Hisab* se da los jueves por la tarde y los viernes por la mañana, también aquí, los autores y comentaristas de los textos centenarios son célebres referentes. Cada profesor tiene asignada una habitación en las dependencias de la mezquita, en la que imparte su clase correspondiente. En los tiempos antiguos, los profesores daban la clase desde un taburete o *kursi* pero en los tiempos del Protectorado se sientan en la *lebda* que se extiende sobre la estera. Durante los meses en los que se celebran las Pascuas (*Reyeb*, *Chaaban* y *Ramadan*) cesan las clases que son sustituidas por lecturas de los *hadits* o tradiciones del Profeta. Cuando fallece un *mudarris* se guardan tres días sin clases y si es el *Alem el Kebir* los días de asueto funerario se elevan hasta siete.

En este mundo de la enseñanza superior, se da una figura que adquiere significaciones cuya importancia fue objeto de interés por parte de los Oficiales de Intervención, cosa que puede constatare por la presencia de algunas referencias a la misma que aparecen contenidas en informes y memorias. Se trata del *sultán et tolba*. Antes del Protectorado este *taleb* significado era nombrado entre los *tolba* más prestigiosos y siempre correspondía al más instruido pero, en tiempos del Protectorado, el puesto se adquiría por compra pagando un precio que oscilaba entre los cien y los ciento cincuenta duros (1928). El mandato era por un año, de ahí que el precio de ese trono temporal resultara muy elevado. ¿Quién era el *taleb* que tenía el interés de comprar el puesto por tan alto precio y por tan corto plazo? Pues, en general, un *taleb* de familia pudiente que quiere pedir algo al Sultán.

La elección del nuevo *sultán et tolba* se lleva a cabo en primavera. Los *tolba* de Fez montan un campamento en las afueras de la ciudad donde celebran la fiesta del nombramiento del nuevo *sultán et tolba*. Es una fiesta que dura una o dos semanas y a la cual contribuyen los habitantes de la ciudad con regalos. El mismo Sultán participa con generosidad enviando una sombrilla, que es emblema de la realeza, para que la porte el *sultán et tolba*; además, proporciona el equipamiento y la logística propia para el boato de la circunstancia. El Sultán tiene por costumbre visitar el campamento estudiantil, ocasión que es aprovechada por el *sultán et tolba* para pedirle la gracia que ha motivado su interés por acceder al puesto (normalmente un favor para un pariente en desgracia, cosa que siempre es concedida).

Para ser *cadí* era preciso haber realizado los estudios superiores en Fez. Como ya hemos señalado, la Administración española del Protectorado habilitó la posibilidad de alcanzar esta graduación superior en Tetuán, de manera que los *tolba* de la zona norte de Marruecos dispusieran de esta alternativa a Fez. En las cabilas de Yebala y Gomara donde la tradición estudiantil estaba muy asentada, los *tolba* se formaron muy habitualmente por libre, en escuelas organizadas al amparo de una figura de alto prestigio jurista; pero, al final, debían ir a Fez a convalidar los estudios y conocimientos adquiridos, sólo entonces conseguían el título de *alem*. En la región del Rif, donde los valores de identidad bereber han permanecido menos impregnados por los de la cultura árabe islámica, la presencia de *ulema* es muy escasa por lo que no resulta raro ver en muchas cabilas a *fokaha* desempeñando el puesto y las funciones de *cadí*.

La escuela hispano-árabe. En el seno de la Administración colonial española reinaba el convencimiento de la importancia que tenía la educación como instrumento facilitador de un cierto control de la sociedad así como de su calidad como herramienta útil para mejorar la disposición de la población local hacia los funcionarios españoles y su labor protectora. Además había que contemplar la oportunidad de formar a los jóvenes indígenas bajo un ideario pro-español que permitiera la superación paulatina del rechazo vigente. Siguiendo a Durkheim, con una enseñanza o al menos con un sector de la misma controlado por la autoridad colonial, aquella podría ponerse al servicio de objetivos que contribuyeran a ordenar el pensamiento y la acción de la comunidad de acuerdo con unos fines determinados. De

otra manera, un elemento importante en la estructura del alma social quedaba o podía quedar a merced de intereses contrarios cuando no caóticos.

El Gobierno español, a través de la Autoridad del Protectorado, manifestó desde el principio de esta situación neocolonial, un claro interés por la educación como otra herramienta en su política de control. Ya antes de 1912, tanto en Melilla como en Tetuán se habían llevado cabo distintos ensayos de implantación de un modelo de escuela dirigida a la población indígena en el cual, respetando los fundamentos básicos de su identidad cultural – lengua y religión – se impartían materias incluidas en los modelos de enseñanza de las sociedades europeas, especialmente de la española. Con ello, en principio, se pretendía dar satisfacción a la demanda real que provenía de la necesidad de instrucción manifestada por el sector de la población local más próximo al conjunto de las instituciones administrativas del Protectorado. Si bien ésta era una justificación real, en el fondo lo que se pretendía era formar una población marroquí afín y colaboradora, conocedora y respetuosa de nuestros valores y principios ideológicos más importantes. Una formación que, siguiendo los modelos curriculares españoles fuera respetuosa con los valores y principios fundamentales de la cultura islámica local, especialmente con la lengua y la religión a través de la enseñanza y conocimiento del Corán.

Fue una iniciativa que si bien arrancó en aquellas localidades donde la presencia española era más importante – las poblaciones del extremo occidental del territorio y las localidades próximas a Melilla – paulatinamente se fue extendiendo hasta cubrir todo el territorio, eso sí, con distinta fortuna en cada caso. La implantación de este modelo de escuela hispano-árabe fue llevada a cabo en cuatro fases bien diferenciadas, consecuencia de las oportunidades y circunstancias de cada momento. Los primeros años, a partir de 1912 y hasta 1916, las circunstancias dificultaron los programas de apertura pero llegada esa fecha la creación de la Inspección General de Escuelas Hispano-Árabes e Indígenas de Marruecos impulsó el programa. Se localizaron allí donde la presencia española estaba más asentada, lugares donde había delegaciones consulares, centros comerciales y mineros, destacamentos y acuartelamientos militares, etc. etc. En esta fase aparecen las primeras escuelas en las regiones de Yebala y Kert. La segunda fase se desarrollará entre 1916 y 1927 un período en el que, a pesar de las dificultades que entrañó el desarrollo de las

operaciones militares, tanto en el occidente contra el Raisuni como en la zona central contra Abdelkrim, se mantuvo vivo el ritmo de apertura de nuevas escuelas siendo las regiones antes citadas donde se siguió creando un número mayor de ellas mientras que los nuevos territorios ocupados recibían las que iban naciendo. La tercera fase toma un carácter distinto pues, mientras hasta 1927 la mayor parte de las escuelas se levantan en el ámbito urbano o casi urbano de las nuevas poblaciones, ahora se planteaba llevarlas al ámbito rural y a los puntos más alejados y perdidos de las montañosas cabilas rebeldes. La estabilidad político-militar alcanzada con el final del conflicto armado fue un incentivo para el desarrollo de esta política educativa. Siguiendo las directrices de la D.A.I., la Inspección General de Intervenciones dispuso que en cada Oficina de Intervención se creara una escuela aneja a la misma. Si hasta el momento las regiones en las que se habían abierto escuelas eran Yebala y Kert (también Qert) junto con Lucus, ahora le tocaba el turno a Gomara y Rif. Se llegaba en esta fase, que alcanza hasta 1936, el casi desarrollo total que se logrará con este proyecto. La cuarta fase, ya bajo las directrices impuestas por el Gobierno de la Dictadura no dio lugar a la apertura de un número significativo de nuevas escuelas sino, más bien, a la consolidación de un modelo educativo intervencionista que empezaba a encontrar una oposición crítica por parte de la población, especialmente por parte de la población urbana más instruida.

Otras memorias y ensayos de la Academia convienen en contemplar también distintas fases en el proceso de implantación de este modelo de enseñanza coincidiendo o no con los momentos relevantes en los que se produce un cambio de orientación en la misma. Ello depende de cómo es visto el cambio de ciclo y a qué se ha dado importancia a la hora de analizarlo. Una visión más legalista de esta problemática contempla cuatro períodos marcados por la promulgación de cuatro decretos o dahires relevantes: 1º, el R.D. de 3 de abril de 1913 que crea la Junta de Enseñanza en Marruecos; 2º, la R.O. de 24 de febrero de 1923; 3º, el Dahir de 15 de noviembre de 1930 que reorganiza la enseñanza y el Dahir de 18 de 1935 aprobando y poniendo en vigor la reforma de la enseñanza hispano-árabe en la Zona del Protectorado⁵⁷⁸.

⁵⁷⁸ AGA. 81/12694.11.9., Ensayo “El nacionalismo y la enseñanza en la Zona del Protectorado español de Marruecos” p-3.

Las diferencias en estas distintas divisiones no son sustanciales ya que todos vienen a concluir que es cuando se alcanza la pacificación del territorio, con la creación de la Dirección General de Marruecos y Colonias, cuando se puede hablar de un comienzo real y eficaz de la “labor civilizadora” en Marruecos. La enseñanza toma, entonces, el protagonismo principal y preponderante que refleja la promulgación del Dahir de 11 de noviembre de 1930 estableciendo el Estatuto de Enseñanza en Marruecos, tanto en lo que se refiere a las escuelas españolas como a las hispano-árabes e hispano-hebreas. Las directrices contenidas en el mismo pretendían atender a dos necesidades: las de la escuela popular dirigida al conjunto de la población tanto en su faceta rural como urbana y las de la escuela de hijos de notables⁵⁷⁹.

El recelo y la desconfianza hacia toda enseñanza no tradicional – máxime si ésta venía impuesta por la potencia protectora y máxime si sus idearios se basaban en valores ajenos y sin vigencia en una cultura árabe-bereber – hizo que el modelo encontrara serias dificultades para ser aceptado por la población local. En el ámbito rural, las circunstancias que rodearon la aparición de estas escuelas especialmente el hecho de que fueran ubicadas como anejas a la Oficina de Intervención o en lugares estratégicos donde la influencia de la potencia colonial era más notoria, tampoco contribuyó a una decidida aceptación de las mismas. Las incipientes fuerzas nacionalistas vieron en esta institución un serio peligro para el progreso de sus planteamientos y objetivos.

Lo que hemos clasificado Segunda Enseñanza Coránica y también, en parte, *taalim al tzani* fue el campo sobre el que la Administración española del Protectorado volcó una acción más resolutiva e intervencionista, con cierta intencionalidad de control e influencia. En 1925 la Alta Comisaría española con el beneplácito y aquiescencia de la autoridad del Sultán, que había tenido alejada la capacidad de influencia y actuación sobre el ámbito de la enseñanza, creó la Inspección de Enseñanza Islámica, institución que diez años después fue relevada por el Consejo Superior de Enseñanza Islámica. Estas dos instituciones tenían por objeto la

⁵⁷⁹Ibidem, p-10.

intervención de la enseñanza en todos sus niveles pero ese objetivo fue especialmente eficaz en el segundo nivel de la misma⁵⁸⁰.

Como hemos dejado claro, si bien en la enseñanza primaria la acción administrativa de la potencia colonial se limitó a mejorar las infraestructuras construyendo escuelas nuevas con amplios y luminosos espacios y aulas, en el campo de lo que hemos venido llamando la enseñanza media, la acción de la autoridad protectora fue más lejos al incorporar, muchas de las veces, una intencionalidad de contenido político-social. Creemos que la Autoridad del Protectorado valoró la posibilidad de llevar a cabo una actuación de freno y control del incipiente nacionalismo, tema al que dedicaremos el siguiente apartado de este capítulo.

Como ejemplo de lo anterior valga el siguiente caso. El prestigioso e influyente Teniente Coronel Capaz, Comandante de las Fuerzas Jalifianas del Sector de Xauen, envía una circular a los distintos Interventores de su Región con estrictas indicaciones sobre la forma de proceder en la implantación de la segunda enseñanza haciendo especial hincapié en señalar la mezquita concreta de cada cabila en la que debe ser impartida y la persona determinada que ha de responsabilizarse de la misma; además, establece la remuneración que han de percibir los *mudarrisen* por su trabajo y que entidad o *Habus* ha de proveerla. Sobre los *tolba* asistentes a estos centros confirma que deberán mantenerse con el *maaruf* o donativo que perciban de las personas pudientes de las respectivas cabilas.



⁵⁸⁰ González González, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos*. alborán bellaterra, Barcelona, 2014, p. 28.

El cuidado puesto en los nombramientos personales (siempre adeptos reconocidos), nos informa de la importancia que se da a la estricta supervisión de este nivel de formación de los jóvenes indígenas. La Autoridad del Protectorado confluye con los intereses del Majzem en la ejecución de un riguroso control sobre este ámbito (obsérvese que es del Comandante de las Fuerzas Jalifianas de quien procede la directriz dada a los Interventores y no de sus mandos naturales que sería la propia Intervención) y marca, taxativamente, que se siga escrupulosamente su directriz y que “en caso de duda se me consulte previamente todo”⁵⁸¹. Con la citada circular, de forma orientativa y para facilitar el cometido asignado a los distintos OI’s en la implantación de la segunda enseñanza, se unía un documento rector que habría de servir de guía en las actuaciones pertinentes. Este trabajo, *Enseñanza Indígena en Marruecos*, contenía “todo lo que pueda interesarle referente a este asunto”.

Como muestra de la preocupación por el control de la enseñanza y de la supervisión a que fueron sometidos los *mudarrisen* y los *tolba* de la segunda enseñanza, sirva de ejemplo el informe que rinde el Capitán Interventor de BENI SELAMAN al Jefe de la Oficina Central de Intervenciones Militares de Gomara-Xauen⁵⁸². En primer lugar confirma que se ha implantado la directiva en la mezquita que viene señalada en la misma y que se ha realizado el nombramiento del *mudarris* asignado en ella. Pasa después a informar sobre los *tolba* que se han acogido a esta primera promoción así como de las gestiones que ha realizado con el *cadí* y el *caíd* de la cabila a fin de disponer los recursos del *maaruf* de la misma con el objeto de atender a su sostenimiento. Avisa que, por el momento, al ser aun pocos, no se han encontrado dificultades para dotar esas partidas advirtiéndole que serán suficientes pero prevé que en corto plazo se duplique el número por lo que habrá que gestionar el concurso de familias y personas pudientes las cuales, sin duda, lo harán de buen grado.

Confirma, el Interventor, que el contenido académico de las áreas que son impartidas son “los marcados por V.S. en las referidas instrucciones”. Asegura que la implantación ha sido acogida “con satisfacción por parte de los indígenas” y que el *cadí* trabaja para señalar a cada una de las casas pudientes su cuota mensual

⁵⁸¹ Circular del Teniente Coronel Capaz de fecha 1 de noviembre de 1928, contenida en el documento del tejuelo 81/12705 s/n del AGA.

⁵⁸² Informe de 10 de marzo de 1929 que rinde el Capitán José Farua, contenido en el citado tejuelo 81/12705 s/n del Archivo General de la Administración.

correspondiente para la atención de los *tolba*. Respecto a la persona del *mudarris* asignado por la Autoridad española asegura que su nombramiento ha sido bien acogido en la cabila y que, él mismo, lo recibió también con marcada satisfacción.

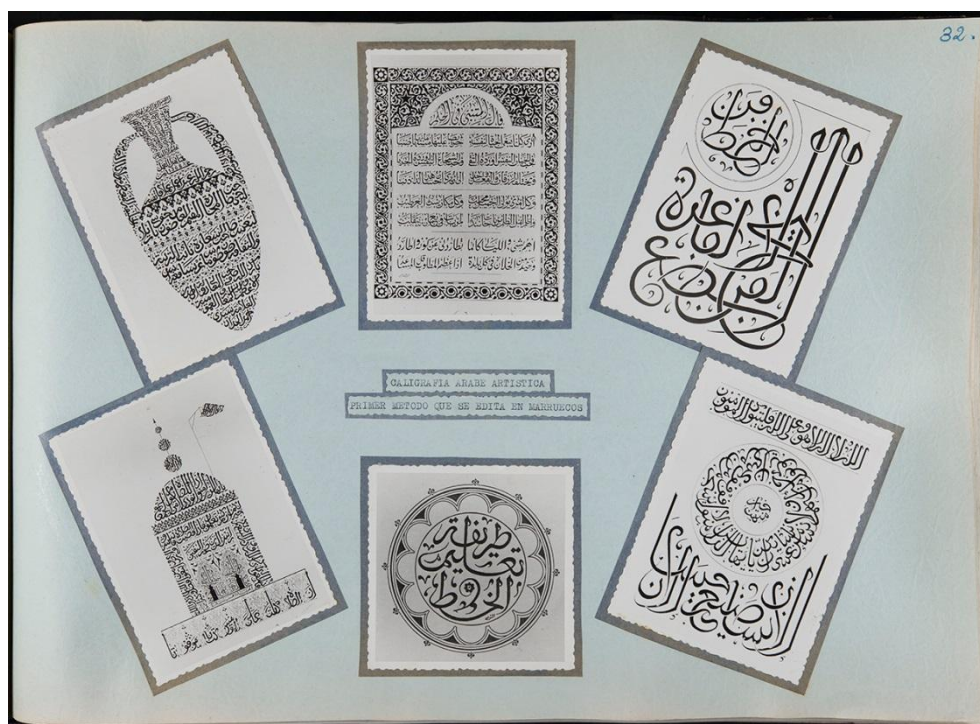
El ámbito de la intervención. Como la primera enseñanza es exclusivamente religiosa, la política seguida por la Administración española en este ámbito de la educación de los niños indígenas fue primordialmente de respeto a la misma, de no interferencia y de apoyo a las autoridades responsables de su funcionamiento. Fue una política de “dejar hacer”, en el sentido más completo del concepto, sin inmiscuirse en ninguno de los aspectos propios de esta área, sin entrar a valorar en ningún sentido el contenido curricular de las materias impartidas ni participar en la cualificación de los *fokaha* responsables de impartir las enseñanzas. Si en algún caso, estos últimos, fueron objeto de interés por parte de la Intervención correspondiente, la mayor parte de las veces, este interés vino justificado por problemáticas derivadas de la presencia e influencia del nacionalismo, como veremos en el apartado siguiente de este capítulo.

La Administración española construyó escuelas, las dotó y las equipó; atendió a los *fokaha* en sus necesidades materiales y respetó el funcionamiento tradicional de la enseñanza primaria en los términos propios y habituales en los que había venido siendo impartida desde tiempos inmemoriales. Organizó la Enseñanza, tanto la moderna como la religiosa y la profesional, la arabizó en todos sus grados y declaró obligatoria la Enseñanza primaria. Estableció planes de estudios para la enseñanza oficial y privada. Autorizó la creación de escuelas e institutos de enseñanza privada primaria y secundaria. Instituyó libros de texto en árabe para todos los grados de la enseñanza marroquí. Creó el bachillerato marroquí en árabe y el Bachillerato hispano-marroquí de reconocido prestigio en todo el mundo árabe⁵⁸³. En ese escenario, el área de la segunda enseñanza movilizó el interés de todos los factores sociales capaces de actuar e influir sobre la educación de aquellas personas jóvenes llamadas en su día a desempeñar cargos clave en el organigrama social de las distintas cabilas.

Volvemos sobre lo tantas veces repetido, no es nuestro objetivo hacer valoraciones de contenido antropológico sobre estas circunstancias sino evidenciar que

⁵⁸³ Ibn Azzud Hakim, op. cit., pp. 4-5.

ello fue objeto de actuación por parte de los Oficiales de la Intervención Militar independientemente de que, en este caso concreto, los fines perseguidos no fueran estrictamente antropológicos. En el apartado siguiente, tendremos la oportunidad de extendernos al respecto sobre este asunto, cuando tratemos el Nacionalismo como fenómeno social y cultural. Un fenómeno, por una parte fomentado y por otra pretendidamente controlado para mantenerlo dentro de unos cauces en los cuales se pudiera gestionar sin desbordamientos.



Recuperación de la caligrafía artística

La enseñanza superior corrió una suerte similar a la de la primera enseñanza, especialmente en lo que se refiere a la no intervención en su estructura operativa y mucho menos sobre los contenidos curriculares de la propia enseñanza. La Administración española había comprendido que la llamada enseñanza superior tradicional resultaba incapaz de dar solución a las demandas de profesionales superiores, que una sociedad moderna esperaba tener atendida por las instituciones responsables del Estado. La formación que los *tolba* musulmanes adquirían en las instituciones docentes superiores (primero en Fez y luego también en Tetuán) estaba limitada a aquello que necesitaban para conseguir el título de *alem* con el cual podían acceder a las profesiones que dirigían la vida social indígena en su concepción tradicional. El hecho de que todos los aspectos de esta última, estuvieran regulados por la religión y el Corán explica el por qué de la suficiencia que se suponía en la

instrucción que habían recibido los *ulema* en los citados centros académicos. La ausencia o, en el mejor de los casos, la pobre presencia de profesionales en los campos de las ciencias y de la técnica en general, era algo que no incidía demasiado significativamente en una sociedad que si se caracterizaba por algo era por su atraso y su bajo nivel en la demanda de servicios.

La enseñanza superior, ya lo hemos adelantado, fue objeto de actuaciones contenidas. Por un lado se trató de crear y se creó una institución clásica de educación superior musulmana, que permitió formar a los cuadros superiores de la sociedad en Tetuán, liberando al territorio norte de Marruecos de la estricta dependencia e influencia de Fez. Se creó la Escuela Politécnica para carreras medias acogidas al esquema español del momento: allí se formaron peritos administrativos, comerciales, agrícolas, ayudantes de minas, aparejadores, practicantes y comadronas etc. Fue una institución que facilitó la incorporación a estas profesiones a todos aquellos estudiantes indígenas que habían seguido el bachillerato español o el hispano-marroquí en los centros creados al efecto. La Ciudad Escolar de Tetuán se constituyó en el núcleo de la futura Universidad⁵⁸⁴.

Complementariamente y para dar solución a la demanda de profesionales liberales, que planteaba la sociedad, se instituyeron diversos programas de becas que facilitaban el acceso a la enseñanza superior occidental, estos programas de becas fueron complementados con la creación de residencias para estudiantes



marroquíes en las Universidades de Granada y Madrid. Finalmente, accediendo a las primeras pretensiones del Nacionalismo marroquí⁵⁸⁵, se creó la Casa de Marruecos en El Cairo a cuyos centros de estudios superiores se enviaron numerosos estudiantes becados por España. La evolución de esta experiencia tomó caminos distintos a los

⁵⁸⁴ Ibid.

⁵⁸⁵ Cosa que pone en evidencia la disposición de las Autoridades españolas hacia el mismo.

deseados, tanto para las pretensiones del *Majzem* que había promocionado la idea, como para las de las autoridades españolas del Protectorado, como veremos con algún detalle en el apartado siguiente de este capítulo.

VI.2. NACIONALISMO.

Habida cuenta de la importancia que los movimientos nacionalistas han tenido para el desarrollo evolutivo de la sociedad en la que se manifiestan y para el cambio cultural que en ella potencian, es sin duda un elemento antropológico de primera magnitud. Por esta razón es por la que hemos creído oportuno dedicarle un apartado diferencial en nuestro trabajo de investigación.

El nacionalismo referente, aquel que aparece en Europa a mediados del siglo XIX y da lugar a la creación o recreación de un estado como cuerpo político que «reconoce un centro común supremo de gobierno» y que da lugar a estados-nación como Italia o Alemania, nada tiene que ver con la forma y la manera en que el nacionalismo se expresa en Marruecos, en la segunda y tercera década del siglo XX y después. Si en algo podría asemejarse sería en la voluntad que ambos muestran, en un caso de manera diferente al otro, de sacudirse una autoridad que no consideran ni legítima ni propia, una autoridad ajena que limita el propio discurso que como pueblo y como nación, intenta cristalizar en forma de estado. El estado-nación en Marruecos era, con mayor o menor fortuna, preexistente a la intervención extranjera de 1912, el reino arrastraba una realidad previa centenaria que no echaba de menos la búsqueda y logro de una identidad común aglutinadora, tampoco una lengua o una cultura en la que apoyarse para crear, *ex novo*, un ente nacional propio.

La mayor parte de los datos que hemos encontrado como significantes de la importancia que las Autoridades españolas del Protectorado dieron al fenómeno del nacionalismo, proceden de los primeros años de la cuarta década del siglo, en las décadas siguientes evolucionaría presentando otras facetas. Lo que toma especial interés para nuestro trabajo de tesis es conocer de qué manera, esta manifestación social y política, fue interpretada por los responsables de la Zona y de qué forma estos respondieron y de qué medios dispusieron para aceptar o promover o rechazar (que de todo hubo) sus efectos sobre la sociedad marroquí del norte del reino. Aunque muy de

pasada, y solamente por algunos pocos, el nacionalismo pudo verse como un fenómeno social de interés académico. En la realidad práctica, casi siempre fue tratado desde una perspectiva que lo consideraba como un movimiento capaz de lograr subvertir el orden social establecido y deseable; como un potencial problema de seguridad.

Muy probablemente las primeras expresiones de nacionalismo en Marruecos pueden ser anteriores a los años veinte cuando se detectan inquietudes de este tipo, especialmente en el seno de la comunidad académico religiosa de la Universidad Qarawiyyin. ¿De dónde procede el impulso que pone en marcha esta dinámica social y política? Es algo que no hemos encontrado perfectamente definido en la historiografía que hemos utilizado en nuestro trabajo de investigación pero esto es un asunto que no es importante a los efectos fundamentales que perseguimos en el mismo.

Parece que es en 1921 cuando surge, encabezada por un prestigioso *alem* de Fez, la inquietud que promueve una renovación de todo el sistema de enseñanza primaria. Este movimiento afirma apoyarse en una demanda que ha crecido en el seno de las familias. Quiere ser una reforma total pero manteniendo lo sustancial de la escuela tradicional, en especial la enseñanza del Corán y la lengua árabe como pilares fundamentales de la misma, no plantea una ruptura sino una continuidad distinta. Hay que tener presente que en todos los casos en que veamos una pretensión renovadora lo que se busca en realidad es una vuelta al Corán más estricto para retomar el Islán en sus expresiones de mayor pureza. Las escuelas coránicas renovadas serán un éxito, más en la zona francesa que en la española todavía envuelta en los últimos coletazos bélicos de la insurgencia indígena; más evidente en las ciudades y mucho menos en el campo⁵⁸⁶. En la raíz de este movimiento está el nacionalismo complejo, tal y como se expresa en el mundo musulmán.

La sociedad marroquí es fundamentalmente, sino exclusivamente, una sociedad agraria. Dentro de este tipo de sociedades, la marroquí puede considerarse una sociedad atrasada y dentro de estas sociedades agrarias atrasadas, la marroquí presenta características propias que, al contribuir a mantener la disciplina social en la

⁵⁸⁶ AGA. 81/12696.17.3 “La escuela coránica y la política nacionalista en Marruecos” en *La France Mediterrannene et Africaine*, 1, 1938.

forma en cómo lo hace, actúa como eficaces inhibidores de cualquier movimiento que, en otras circunstancias, hubiera podido demandar un cambio evolutivo.

Por encima de todo ello está el poder religioso social en sus distintas formas de presentarse. Por un lado está la estructura *morabítica*, mayormente en manos de linajes *xorfa*, que mantienen un control supervisor social y económico que imprime unos condicionantes de fuerte estabilidad social renuente al cambio. Paralelamente, está el complejo de las cofradías religiosas que actúa como vigilante de la realidad social, añadiendo un elemento más de rígida oposición a todo aquello que pueda alterar el *statu quo* vigente. Finalmente está el Islán oficial de las mezquitas con una estructura que respeta jerarquías y tiempos. Frente a esta situación referente, el nacionalismo urbano promueve el cambio y, en este sentido, encuentra en la sociedad rural y agrícola marroquí una notable resistencia a su asentamiento y acomodo.

No podemos perder de vista que la Autoridad española estaba allí, entre otras cosas, para defender la del Sultán como la única y legítima en todo el reino. No podemos tampoco pasar por alto que, para la mayor parte del pueblo marroquí la presencia de las dos potencias «protectoras» había traído un importante beneficio a Marruecos. Finalmente, al menos en la Zona Norte, no se puede dejar de valorar la expresa actitud de la potencia protectora hacia las corrientes, los partidos y los líderes nacionalistas que fue muy lasa cuando no colaboradora. Entonces, ¿De dónde procedía el impulso que se traducía en una inquietud nacionalista tan evidente y notoria? ¿Dónde se encontraba el crisol en el que se había fundido los valores que daban fuerza a este movimiento? ¿De dónde partían las directrices?

En el Protectorado español, los nacionalistas, al menos durante los primeros años a partir de que surgiera el fenómeno, no polemizaron sobre la presencia de la potencia protectora en su territorio ni tampoco debatieron sobre la necesidad de que abandonaran su misión allí; fundamentalmente, lo que los nacionalistas pedían era la incorporación de mejoras en la gestión administrativa española pero, en ningún caso, cuestionaban la legitimidad y oportunidad de su presencia como nación protectora.

Los nacionalistas se centraron en solicitar la creación de nuevos centros de enseñanza primaria, tanto urbanos como rurales; también, la apertura de centros de secundaria en las principales poblaciones y de Escuelas de Artes y Oficios allí donde consideraban de interés⁵⁸⁷. Al tiempo, se pedían más becas para completar estudios en España. Se trataba de plantear un nacionalismo de colaboración, coincidente con los principales y genuinos objetivos de la misión del Protectorado. El movimiento reclamaba la igualdad de derechos con el colonizador y, dada la actitud positiva que suponía en él, consideraba que no debería ser desatendida; un enfoque diametralmente opuesto al que en esos momentos se suscitaba en la otra zona⁵⁸⁸.

La Administración española había impulsado entre otros los siguientes cambios:

por un lado, el fortalecimiento de la enseñanza tradicional mediante su arabización y la incorporación de algunas materias académicas básicas que aparecían olvidadas en aquella; por otro lado, la renovación de las estructuras y su equipamiento con la construcción de nuevas escuelas coránicas y la



modernización de otras muchas; además, y esto constituyó el factor más importante, habilitó la posibilidad de acceso a la enseñanza media de corte occidental con la creación de un bachillerato marroquí y otro hispano marroquí que daban paso a las carreras de grado medio y superior a cursar tanto en las nuevas instalaciones creadas en el Protectorado como en las Universidades españolas (Granada y Madrid principalmente) y las del El Cairo (al-Azhar o Dar al-Ulm, de manera especial) para las que se dotaron las becas correspondientes. Paralelamente a la enseñanza oficial se instituyó la enseñanza privada en este grado. La enseñanza privada – el acceso, la titularidad y la gestión de la misma – fue motivo del mayor interés por parte de todas

⁵⁸⁷ Esta demanda no se refería a que se hiciera más extensiva la presencia de escuelas hispano-árabes, tampoco a que se abrieran nuevos centros de enseñanza tradicional coránica sino a la posibilidad de crear centros de enseñanza por marroquíes para marroquíes dentro unos contenidos actualizados.

⁵⁸⁸ González González, Irene, op.cit. pp. 176-178.

las fuerzas vivas indígenas las cuales pretendían utilizar la formación académica como elemento de influencia en el desarrollo intelectual de las futuras generaciones.

La posición de las autoridades tanto indígenas como de la potencia protectora, respecto a la enseñanza oficial, era que debía de ser sostenida por el Estado y que esta función tendría que ser desarrollada de la forma más eficiente posible. Tanto una como otra, mantenía que la enseñanza libre y privada debía ser impulsada con ayudas pero, con respecto a ella, era necesario disponer los medios para evitar que se convirtiera en un reducto de incompetencias y en un semillero de propagandas políticas o personales; para ello, se debía arbitrar un control sobre su eficacia y capacidad así como sobre su orientación ideológica. Para las dos Administraciones este planteamiento era válido y compartido especialmente ante el temor de que el nacionalismo panarabista o panislamista, en auge en aquellos momentos, pudiera atentar contra el secular *statu quo* que se vivía en Marruecos respecto al ordenamiento social y político, resultado de sus particulares estructuras religiosas y de poder.

Habría, por tanto, una enseñanza oficial y otra enseñanza privada esta última sometida a las regulaciones contenidas en el ordenamiento específico y a la inspección de las autoridades docentes de la Zona. Para abrir centros de estas características será necesaria una autorización preceptiva. Durante la elaboración de las disposiciones legales que regularían el campo de la enseñanza, especialmente de la enseñanza media, participó muy activamente el Consejo Superior de Enseñanza Islámica⁵⁸⁹ y se manifestaron algunas discrepancias entre sus componentes. Los elementos nacionalistas, no veían con buenos ojos que la enseñanza libre fuera controlada y sometida a reglamentación. En una de las reuniones, Mecqui Nasiri⁵⁹⁰ se erigió en cabeza de la discrepancia afeando la conducta de los Consejeros que habían apoyado la disposición, pues aquello rebajaba a “su



⁵⁸⁹ El Consejo Superior de Enseñanza Islámica, era una institución creada por la Autoridad colonial española en 1938 para servir como órgano gestor y consultivo del Gobierno del Majzem en todo aquello que atañera a la enseñanza indígena en el Protectorado español.

⁵⁹⁰ Las fotos de Naciri y otros nacionalistas han sido tomadas de distintas revistas en Internet.

desgraciado país y dificultaba la existencia de la Nación” al dar conformidad a la existencia de una enseñanza gubernamental que, en su opinión, extendería la influencia del colonialismo español. Según él, los malos marroquíes debían ser eliminados de Marruecos combatiéndoles políticamente⁵⁹¹. Para Nasiri, “había que coger de la mano a la Nación que estaba siendo devorada por los extranjeros”.

En ningún caso, la posición oficial del *Majzem* era tan contraria a las corrientes nacionalistas como se podría suponer por lo dicho antes. Las autoridades locales no acababan de ver con malos ojos el impulso nacionalista, al que pretendía mantener bajo control e intervenido ya que, de sus promotores, cabía esperar un apoyo frente a la dependencia y control y supervisión que ejercían las potencias administradoras del Protectorado, situación ésta que ya había empezado a mostrarse incómoda. En realidad, se puede constatar el doble juego seguido por un número importante de personas influyentes las cuales no dudaron en utilizar los resortes, que la educación de los jóvenes marroquíes ofrecía, para sembrar la semilla del nacionalismo que propugnaban; un nacionalismo que poco o nada tenía en común con el que había despertado Europa en el siglo XIX y posteriormente en el siglo XX aunque, después, con distintos planteamientos.

El trabajo del Teniente Coronel Maldonado “Nacionalismo marroquí” nos aporta una perspectiva acerca de la visión que se tenía en la zona española sobre el fenómeno aunque desde un enfoque didáctico, ya que está dirigido a la formación de los OI’s con objeto de aleccionarlos respecto al tratamiento que debían dar a este asunto. La memoria académica contiene una colección de recomendaciones y advertencias y enseñanzas y procedimientos de actuación, basado todo en la experiencia personal del profesor. En realidad se trata de una instrucción, durante la cual se hacen continuos llamamientos al modo de comportamiento que ha de seguir el Oficial Interventor frente al nacionalismo como amenaza. Propone formas y métodos de actuación, en cada caso, para obtener información acerca de las condiciones y circunstancias del mismo en su entorno geográfico respectivo y de las características personales de los nacionalistas más significativos e importantes de su jurisdicción, «..debéis estar

⁵⁹¹ AGA. 81/12706.114.34., “El Nacionalismo y la Enseñanza en la Zona del Protectorado español de Marruecos”. Por el Cpt. Beneitez. p.29.

siempre informados localmente, procurando que ni vuestros más íntimos colaboradores se den cuenta de la atención capital que debéis dedicar al asunto»⁵⁹².

Los alumnos de la AI, futuros OI's, fueron instruidos frente al fenómeno del nacionalismo de una manera que podríamos considerar, en cierto modo, contradictoria. Si bien nacionalismo y nacionalistas gozaban de explícita aceptación y reconocimiento formal; en segundo plano, se mantenían reservas importantes sobre todo ello. Sirva como ejemplo de lo que decimos lo contenido en el documento académico que recoge las recomendaciones que da el citado profesor-instructor a sus alumnos acerca de uno de los personajes más conspicuos del fenómeno y del que ya hemos comentado su protagonismo en el campo de la enseñanza, el Nasiri, «Mecki el Nasiri lo omito, es personaje que por considerarse ya de zona española, aunque hoy reside en Tánger, lo debéis estudiar bien extenso, en escritos confidenciales, de los que no os faltarán, cuando estéis en ejercicio, por sus destacadas actividades. Si vale mi consejo y tenéis ocasión, cultivar su conocimiento; al exterior admite la controversia de ideas, no tiene la aviesa pasividad de otros ni hierve de impaciencia para hacer prevalecer lo suyo aunque en el fondo lo siente con más tenacidad que ninguno»⁵⁹³.

El proyecto nacionalista pasaba por el control de una parte importante de la enseñanza, fundamentalmente, del sector de la misma que se pretendía modernizar. Al final de la década de los años veinte el nacionalismo incipiente había comenzado a hacerse visible en algunos centros de enseñanza urbanos mediante la sutil conmoción del sentimiento nacional, conceptos como marroquinidad y arabidad comenzaron a tomar sentido. En la Zona norte, el tándem formado por Abdesalam Bennuna⁵⁹⁴ y Muhammad Daud⁵⁹⁵ resultó decisivo en la cimentación sobre la que se construyó la proyección de un sentir nacionalista apoyándose en los medios de la enseñanza. El primero desde la Administración y el segundo desde la gestión operativa de los medios puestos a disposición del proyecto. Ambos personajes complementarios, impulsaron la reforma de la enseñanza con la creación de nuevas escuelas en las que se combinaba

⁵⁹² AGA. 81/12694.11.4. “Nacionalismo marroquí” por el Tte. Crl. Eduardo Maldonado.,p-2.

⁵⁹³ Ibidem., p-10.

⁵⁹⁴ Benuna Abdesalam, influyente personaje que ocupó importantes puestos en la Administración jalifiana, como Ministro de Hacienda del Majzem.

⁵⁹⁵ Daud Muhammad, formado en Fez se instaló en Tetuán en 1922 y comenzó a dar clases en su propia casa a un círculo restringido de alumnos pero ya, desde el principio, con un objetivo de expansión claro y definido que encontrará la vía apropiada en la colaboración de Bennuna.

la enseñanza tradicional con la incorporación de métodos y contenidos modernos propios de la cultura occidental de la potencia colonial. Estos centros fueron conocidos como Escuelas Libres o *Al-madaris Al-hurra*, en ellos se formaron los principales líderes del nacionalismo entre los cuales se encontró Abdelhalek Torres, que en la foto aparece en plena arenga. En 1935, la Escuela *Ahlia* que dirigía Daud encontró su prolongación en la creación de un centro de segunda enseñanza.



La Administración española favoreció la incorporación de líderes nacionalistas a órganos e instituciones del gobierno *jalifiano* y de la administración del *Majzem*, autorizando la creación de nuevas escuelas de estas características siempre que eran propuestas para el entorno urbano. Cuando el programa de expansión de las mismas contempló la creación de escuelas en el ámbito rural de las cabilas, la posición de la administración colonial fue distinta; ya que, si bien no manifestó un rechazo frontal al citado programa, si se dictaron directrices dirigidas a dificultar sino hacer imposible su implantación. La administración española fue muy cuidadosa de guardar las formas allí donde el nacionalismo ya tenía una implantación evidente, en un gesto que pretendía su atracción, pero consideró negativamente su extensión al medio rural con la disculpa de que su presencia allí constituía una seria competencia al éxito de las escuelas hispano-árabes existentes, con el temor de que además tuvieran éxito académico⁵⁹⁶.

La visión que tuvo la DAI sobre el fenómeno del nacionalismo en el Protectorado estuvo generada siempre por dos fuentes principales, una retórica y otra práctica: la Academia de Interventores pudo aportar los argumentos que explicarían el fenómeno, sus raíces y sus consecuencias, pudo también formar a los Oficiales en las recomendaciones de comportamiento y actuación frente a los actores y las circunstancias que se encontrarían relacionados con ello; por otro lado, el Servicio de Información tenía la competencia de seguimiento y control del fenómeno, del conocimiento personal de sus actores, de sus relaciones y reuniones, de sus escritos y comunicados y, en el horizonte más deseable, de sus intenciones. Al tener una misma

⁵⁹⁶ González González, op.cit. pp. 179-187.

cabeza, la relación coordinada entre la Academia y el servicio de Información, funcionó siempre de forma fluida hasta el punto de que algunos funcionarios de éste formaban parte del cuadro de profesores de aquella.

Si en la primera fase del surgir del sentir nacionalista, la zona norte disfrutó de una paz social envidiada en la zona sur, tal vez eso haya que achacarlo a la falta de líderes con suficiente formación, carisma y capacidad de dirigir un movimiento cuyo triunfo exigía un previo nivel de concienciación que no estaba desarrollado, al menos en la medida en que lo estaba en la zona francesa pero, también, a la favorable disposición de las autoridades españolas ya que ante las peticiones y exigencias por parte del sector no se mostró ninguna voluntad de rechazo de las mismas sino, más bien, fueron incentivadas de alguna manera, muy probablemente porque lo exigido estaba dentro de la contención y de lo razonable. Finalmente, también pudo contribuir el deseo de ganarse al Nacionalismo para su posición, estimulando a sus promotores con la satisfacción sus primeras pretensiones.

Parece ser que en el seno de la Administración española reinaba el convencimiento de que, una actitud más comprensiva y próxima, tendría en contrapartida una respuesta como la que se creía percibir. Puede que obedeciera también una estrategia del propio Nacionalismo marroquí de no hacerse muy evidente en la zona española para así tener disponible un territorio de refugio y reserva, un santuario en el mismo Marruecos. Su estudio y justificación es asunto de otro tipo de trabajo.

Factores incentivadores. Son muchos y muy distintos los factores que tuvieron un papel o que desencadenaron algún tipo de influencia en la gestación del fenómeno nacionalista marroquí pero, no por distintos, fueron siempre independientes entre sí. En una sociedad tan compleja, ninguno de los elementos que ayudan a configurarla o que constituyen parte fundamental de su *ethos* es ajeno a la existencia de otro. Todos ellos están presentes en el ámbito de existencia de los demás, cada uno por separado de manera que, frecuentemente, resulta difícil cuando no imposible estudiar el nivel de protagonismo de uno cualquiera sin que se vea influido, en mayor o menor medida,

por los demás. Cuando, en una sociedad como la marroquí, lo terrenal y diario está tan condicionado por lo espiritual y trascendente; cuando el medro y la consecución de los objetivos personales depende tanto de la posición social de que se disfrute y ésta sea, la mayoría de las veces, resultado de una construcción llevada a cabo con materiales inmateriales, es razonable que si se entra en su análisis se corra el riesgo de caer en una enmarañada trampa.

No hemos encontrado trabajos en el AGA que enfoquen el problema del nacionalismo de una manera en la que los factores participantes vengan tratados de forma interrelacionada y global. Trabajos en los que, las distintas dependencias e influencias, hayan sido analizadas en su conjunto para que se pudiera comprender qué factor condicionó a otro y cuál fue el más preponderante en una situación determinada. Lo poco que ha sobrevivido en los archivos, son informes y memorias y conferencias de intencionalidad académica; casi siempre fruto de la inquietud que alimentaba el fenómeno observado desde una perspectiva de seguridad ciudadana. Estos trabajos son, casi todos ellos, unifocales; en el sentido de que tratan cada factor de influencia nacionalista en sí mismo y sin valorar su relación con otros factores también presentes.

En Marruecos el nacionalismo que aparece en las décadas del segundo cuarto del siglo XX, es un fenómeno que recibe su impulso desde distintos orígenes: unos que podríamos considerar endógenos y los cuales poco deberían a las influencias llegadas desde el exterior; otros que serían consecuencia, principalmente, de las influencias



exteriores y de los juegos de poder impuestos o deseados por el panislamismo o desde el panarabismo vigente en el Cairo de finales de los treinta a través de las personas principales que allí lo han vivido o de las prometedores expectativas que ofrece la naciente Liga Árabe. Aunque,

como hemos dicho, creemos que los primeros estuvieron en alguna medida influidos por los segundos. En la foto becarios marroquíes en la Casa de Marruecos en El Cairo.

Los primeros, los endógenos, se entienden desde el lógico y natural rechazo a la presencia de fuerzas coloniales extranjeras en sus territorios como una consecuencia, objetiva o interesada, de ello. Un sector determinado de la sociedad, limitado y urbano y dirigente y arabizado, toma consciencia de que la misión protectora ha llegado a su fin, por fracasada, dado que después de treinta años de haberse firmado los acuerdos que dieron lugar a la misma y a pesar del tiempo transcurrido bajo estas condiciones, las potencias protectoras no han conseguido levantar al pueblo marroquí. Este sector se moviliza principalmente en las ciudades echando mano de todos los recursos disponibles a su alcance: periódicos, influencias, pasquines, conferencias, enseñanza, etc., para conseguir atraer a sus posiciones políticas a la mayor parte de los ciudadanos.

La publicación del *Dahir Bereber* se utilizará como disculpa para el surgir explícito de un sentimiento larvado que había alcanzado dimensiones importantes, al menos en algunos círculos intelectuales de musulmanes urbanos y en algunos círculos de poder próximos a ellos. La presencia extranjera había llegado a saturar la capacidad de aceptación por parte de la población y las movilizaciones contrarias no precisaron de fuertes estímulos para ponerse en marcha; especialmente en la zona sur con sus consiguientes réplicas en la norte.

Otros impulsos fueron los que vinieron generados por las experiencias personales que algunos principales desarrollaron merced a la instrucción académica recibida en universidades metropolitanas y europeas en general; experiencias académicas que se unieron a sus vivencias como consecuencia de haber



compartido el discurrir de cada día en el seno de unas sociedades occidentales, para entonces, avanzadas. Sobre estos impulsos permanecerán flotando otros que afectan a los planteamientos nacionalistas marroquíes del momento. Estos últimos proceden geográficamente de Egipto y doctrinalmente de las corrientes que propugnan una regeneración social y religiosa nacionalista, las cuales, con centro en El Cairo, están presentes en la región y van poco a poco aglutinando la voluntad de participación en las mismas por parte de las naciones-estado que han aparecido con la caída del Imperio Otomano bajo la batuta de la Gran Bretaña. En la foto, salón de La Casa de Marruecos en El Cairo.

Son estas, dos fuentes que vienen alimentadas con fluidos de muy distinto carácter; el de la primera de ellas tiene una componente fundamental religiosa, cuya puesta en práctica trae como consecuencia planteamientos de contenido nacionalista; mientras la componente principal de la segunda es de una índole directamente política que impone un enfoque nacionalista en todos y cada uno de los estados donde pretende tener influencia. La primera de las fuentes será de la que beberán los estudiantes desplazados a las universidades de Egipto y otras de su entorno así como los *ulema* de los centros de estudios superiores islámicos de Marruecos. La segunda fuente será la que busquen los líderes político-nacionalistas en demanda del apoyo que pueda prestarles la naciente Liga Árabe, un apoyo material y financiero y representativo en aquellas instituciones donde ésta ya está presente con un número creciente de miembros.

Los factores que hemos considerado a continuación, son los que hemos podido registrar como motivantes de un interés determinado por parte de los Oficiales Interventores y su Academia, aquellos que han sido objeto de distintos estudios analíticos concretos. Un factor principal, aunque al afirmar esto debamos de mantener las reservas que explicamos a continuación, fue la promulgación del *Dahir Bereber*. Otro factor muy importante fue la aparición de los partidos políticos de distinto signo pero compartiendo una componente común nacionalista; con toda la problemática asociada a la misma; con los juegos de influencias que arrastraba y los respectivos desembarcos en los campos de la comunicación y de la enseñanza. Otro fue el hecho religioso, en sus distintas manifestaciones locales, como elemento aglutinante de finalidad nacionalista. También el Panislamismo, que influye en los cuadros rectores

de todas las universidades del reino, especialmente en las de Fez y Rabat y posteriormente en la de Tetuán y se proyecta sobre la sociedad a través de los *ulema*. Con este último, tenemos que considerar la fuerza creciente del Panarabismo movimiento en el que los líderes de los distintos partidos políticos depositan su confianza respecto al papel defensor que de la singularidad marroquí pueden llevar a cabo en las instituciones internacionales. Por último y no el menos importante, el clásico anticolonialismo, emergente en todas las naciones africanas que han sufrido la presencia impuesta de una potencia colonial europea y que persigue sacudirse esa dependencia a través de un proyecto nacional propio.

Una consideración de importancia digna de ser tenida presente a la hora de evaluar la situación que crea la corriente nacionalista y el punto final en el que puede desembocar de progresar con éxito, es el papel que pretende desarrollar algún sector en el que destaca el docto *cherif* Abdelhai el Kitani uno de los más caracterizados representantes de los viejos turbantes⁵⁹⁷ cuyo posicionamiento respecto a esta problemática es seguido muy de cerca por las autoridades coloniales españolas, para las cuales, al tenerlos como viga maestra de la armazón social, su posible desaparición en la vorágine de un nacionalismo triunfante acarrearía los mayores males, habida cuenta el vacío de poder social que se crearía de golpe; sin tener dispuesta una estructura de poder que los sustituyera.

El *Dahir Bereber*. Entre las personas responsables de la DAI, muchos tenían la convicción de que el elemento desencadenante de la crisis nacionalista en Marruecos, entendida ésta como el comienzo de la efervescencia del mismo, o cuanto menos, como el fulminante que encendió la pólvora del cartucho, fue la promulgación del *Dahir Bereber* por parte del Sultán a instancias de la autoridades francesas de su Zona en el Protectorado. El 16 de mayo de 1930 fue la fecha en que el citado *dahir* entró en funciones – nos extenderemos sobre su esencia e intención en el próximo apartado de este capítulo, VI.3. Justicia – adelantaremos aquí algunos detalles sobre el mismo y la disposición con que fue recibido en la Zona española del Protectorado, su grado de oportunidad y su nivel de aceptación así como la política seguida por la DAI y los Interventores Militares respecto a su implantación y al impacto que produjo en el seno

⁵⁹⁷ Forma alegórica de referirse a las familias *xorfa* del reino.

de la sociedad marroquí. Obsérvese que cuando decimos en el seno de la sociedad marroquí nos estamos refiriendo al sector arabizado de la misma, que era el único capaz de oponer una política de actuaciones de corte nacionalista.

En agosto de 1930, después de haber sido promulgado el *Dahir Bereber* y como consecuencia de sus efectos inmediatos, llegó a Tetuán Chakib Arsalan con la intención de dinamizar los movimientos de protesta suscitados por su publicación. La permisividad de las autoridades españolas, frente a la intransigencia y persecución de las francesas, fue la razón por la que la presentación del influyente activista *salafí* tuviera lugar en Tetuán, ciudad que inmediatamente adquirió cierto protagonismo dentro del nacionalismo marroquí. Hemos encontrado distintas justificaciones e interpretaciones a la publicación del decreto mencionado y a los fines que se perseguían con ella. Gracias al decreto, el pueblo bereber marroquí de la zona francesa recuperaba la capacidad de regirse por su derecho consuetudinario cuyas fuentes habían sido cegadas por la autoridad del Sultán.

Para muchos analistas, la intención perseguida por las autoridades del Protectorado francés con la promulgación de este edicto fue la de producir con ello una ruptura entre el sector bereber de la población y el sector árabe de la misma. Perseguía crear una situación favorable a sus objetivos en la que la introducción de los cambios propuestos y la incorporación de sus enfoques coloniales no encontraran una fuerte oposición. Con su política colonial, Francia había conseguido mucho en Argelia y teniendo en cuenta de su decidida voluntad de incorporar a Marruecos al mundo de su esfera de influencia consideraba que esto vendría facilitado si se creaba un escenario más permisivo como el que suponía en aquél en el que el derecho consuetudinario bereber fuera el protagonista ya que por primitivo no contenía herramientas de afirmación que pudiera enfrentar a la oculta pretensión francesa. Creo que, además de este objetivo, los franceses intentaron un acercamiento al pueblo bereber al constituirse como valedores de sus derechos frente al poder del *Majzem*; de esta manera lo tomaba de su parte y podrían ser utilizarlos como factor de contrapoder en sus enfrentamientos con el Sultán. Todo ello se complementaba con la implantación de un modelo de enseñanza en el que se reforzaba el hecho cultural bereber, con todas las materias impartidas en idioma francés.

En el aspecto práctico e inmediato el *dahir* buscaba también delimitar la jurisdicción de la Administración del reino al espacio concreto en el que su asentamiento no estaba discutido, al tiempo que, en una maniobra no exenta de oportunismo, se “devolvía” al pueblo original su derecho propio consuetudinario mediante el cual se había regido a lo largo de su historia. Un derecho que volvería a ser administrado por las *yemaa* que, de esta manera, recuperaban parte de sus esencias funcionales perdidas. El decreto dividía jurisdiccionalmente al territorio en una parte fundamentalmente urbana y arabizada frente a otra parte exclusivamente rural y bereber.

En un determinado plano, el *Dahir Bereber*, propugnaba una recuperación de las singularidades del pueblo bereber marroquí frente a la política arabizante y homogeneizadora que aplicaba el *Majzem* siguiendo los intereses políticos del Sultán. Pero, como hemos apuntado, la intención que encerraba esta iniciativa de las autoridades francesas del Protectorado no era otra que la de dividir la sociedad y ganarse la voluntad del pueblo bereber para hacer de ella un continuo uso de presión sobre el *Majzem*⁵⁹⁸. Parece claro que la promulgación del citado *dahir* fue un acto impuesto al Sultán que se enmarcaba dentro de la estrategia seguida por Francia en la administración del territorio que se había asignado como de su responsabilidad protectora.

La iniciativa francesa despertó tantos sentimientos y movilizó tantos posicionamientos, hasta entonces aparentemente dormidos, que puede hablarse y de hecho una parte importante de la historiografía consultada y disponible así lo contempla, de su responsabilidad en la floración de un sentimiento nacionalista que empieza a tomar cuerpo como movimiento social. «Para los nacionalistas, el *Dahir Bereber* era un documento que ponía en peligro la integridad islámica en Marruecos al fragmentar la jurisdicción *cheránica* y romper las costumbres y tradiciones nacionales»⁵⁹⁹. Aunque ello no sea el motivo de nuestro trabajo de tesis no podemos pasar por alto estas apreciaciones que siendo ciertas, proceden, en nuestra opinión,

⁵⁹⁸ La decisión tuvo muy en cuenta las conclusiones de la tesis doctoral del Capitán de Corbeta y Antropólogo Robert Montagne “Los bereberes del sur y el Majzem”, trabajo cuya lectura recomendaban algunos jefes españoles de la Intervención Militar.

⁵⁹⁹ González González, Irene. *Escuela e Ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos*. alboran bellaterra, Barcelona, 2014, p.175.

del temor que una parte del sector más preponderante de la población mostró a perder las ventajas de su privilegiada situación social, legal, política y económica gozada a costa de un sector mayoritario de la misma.

El nacionalismo, como manifestación de un rechazo social a la presencia de las potencias extranjeras administradoras del Protectorado y como movimiento de afirmación de la propia identidad sustancial frente a la que pretendía imponer Francia en su territorio y a los importantes cambios introducidos en la enseñanza, la justicia y la administración general, ahora llegaban a un nivel intolerable con el *dahir* que comentamos.

Las autoridades españolas, ya lo hemos dicho, mostraron siempre un mayor nivel de lealtad al Sultán y al *Majzem* que los franceses aunque, en ocasiones, no se pueda afirmar que aquella fuera completa. En el marco español, oficialmente, el *dahir* no fue recibido de forma positiva ya que su objetivo iba en contra de la política estratégica que estaba desarrollando sobre el pueblo bereber y que tanto esfuerzo venía costando implementar. En la DAI y en el corazón de muchos oficiales de la IM, solapadamente, el *dahir* no solamente no cayó tan mal sino que por alguno de los más conspicuos de estos últimos, fue recibido positivamente pues su fondo se ajustaba al pensamiento y al sentimiento que no podían manifestar claramente y de una forma taxativa.

Como decimos, en el Protectorado español, el fenómeno nacionalista se manifestó de una forma diferente, lo que nos lleva a pensar, justamente, en la realidad de lo apuntado antes y concluir que el citado decreto no fue determinante en la floración del nacionalismo sino una excusa para ello y solamente en la zona francesa. Este es asunto complejo que convendría estudiar a fondo para una manifestación contundente. Dejamos dicho esto como una sugerencia solamente, habida cuenta que lo principal de nuestro trabajo no debe apartarnos del camino que nos hemos propuesto que no es otro que evidenciar que, el fenómeno del nacionalismo, ocupó un lugar principal en la actividad administrativa de los OI's dando

lugar a informes, memorias y ensayos en los cuales podemos detectar elementos etnográficos.

Siempre reconociendo la existencia de un fondo de contradicciones, hemos podido comprobar en alguna de las memorias y ensayos destinados a la instrucción de los alumnos de la Academia que la promulgación del citado *dahir* fue un hito importante en el ostensivo crecimiento del nacionalismo. Las críticas vertidas por las autoridades españolas, a veces, no contienen el posicionamiento frontal al *dahir* que pudiéramos suponer en las mismas y ello nos hace pensar en un posible gesto más teatral que otra cosa. En bastante de los documentos investigados que en su momento tuvieron el carácter de “reservados” o “secretos”, con el objeto de que el conocimiento de su contenido no saliera de los límites de la Intervención Militar, hemos creído detectar que las críticas al *dahir* fueron más dirigidas al procedimiento con el que se trató de implantar y a la eficacia final del mismo. Para algunos responsables de la DAI, la idea del *dahir* era genial y seguramente justa pero, según su opinión, su implantación se había llevado a cabo sin disponer los medios apropiados y sin la determinación que ello exigía «sin la energía cruel que se precisa para que triunfe una decisión así, tan radical; porque la acción debía ser reiterada sin desmayo a lo largo del tiempo y la inestabilidad política de la metrópoli no lo hacía prever»⁶⁰⁰.

Para el Oficial de la DAI que escribe esta memoria etnográfica sobre el nacionalismo marroquí, faltó resolución y una apropiada dosis de maquiavelismo. Según él, debía de haberse provocado un «charco de sangre» previo entre el sector arabizado y el sector bereber empujando al uno contra el otro. En cualquier caso, tal vez los resultados que se consiguieron no fueron los que inicialmente se habían propuesto los promotores pues los arabizados se sintieron atacados al tiempo que los bereberes no se sintieron satisfechos, por los pobres resultados obtenidos con una acción que en principio les prometía mucho más.

Los partidos políticos. La situación creada con la promulgación del *Dahir Bereber*, fue aprovechada por un grupo de intelectuales de la zona francesa que

⁶⁰⁰ AGA. 81/12694.11.4. “Nacionalismo marroquí”.

buscaron catalizar todos los sentimientos favorables al nacionalismo que aquella había generado principalmente en el sector arabizado de la sociedad⁶⁰¹. En 1931, crearon el partido político Acción Marroquí editando y dando a la opinión pública un documento programático que recogía las aspiraciones que pretendían conseguir. Inicialmente, estos planteamientos tuvieron una expresión muy tímida, limitada a contenidas manifestaciones públicas callejeras siguiendo la trayectoria que había marcado Ghandi en la India frente a los británicos. Con la llegadas de gobiernos de izquierda tanto en la República española como en la francesa, especialmente en esta última con el frente popular de Blum, los líderes del partido tomaron impulso y presentaron las primeras reivindicaciones del Plan de Reformas publicado en 1931 que se había centrado sobre la base de los acuerdos de 1912, pasando a exigir reformas y concesiones de mayor entidad y trascendencia⁶⁰². Como consecuencia de estas iniciativas, aumenta significativamente la adscripción al partido por parte de las masas urbanas, comienzan las reuniones ruidosas y las manifestaciones callejeras con muestras incipientes de desobediencia civil, surgen revueltas en todas las medinas y los líderes principales van siendo encarcelados y deportados.

Los profesores e instructores de la AI, responsables de impartir la doctrina y proponer las directrices bajo las cuales tendría que ser desarrollada la labor interventora consideraban que el nacionalismo en la zona española no era otra cosa que un eco y reflejo del principal cuyas fuentes estaban situadas en la zona francesa y en las personas principales que nombramos. «Compulsar fechas y veréis que los de casa van siempre a remolque y cuando por casualidad parece que toman una iniciativa es porque obedecen órdenes»⁶⁰³. De una forma totalmente clara y sin subterfugios, frente al nacionalismo y sus pretensiones, el Tte. Crl. Maldonado recomienda adoptar una actitud sutil, de apoyo a la política llamada bereber, sin evidencias y sin menciones al

⁶⁰¹ Los líderes principales son: Alal al Fasi, influyente intelectual típico producto de la educación religiosa islámica de la Universidad Qarawiyyin de Fez que aprovecha la introducción de modificaciones en las estructuras de enseñanza para desde ésta, adoctrinar a los *tolba* en las nuevas directrices nacionalistas chocando primero con el Majzem y luego con las autoridades del Protectorado. Mohamed el Hassan el Uazani, procedente de la oligarquía de Fez, se licenció en Derecho en Francia y se doctoró en Letras en Suiza, correligionario de Chakib Arsalan, aprovecha el acceso a la documentación oficial del Protectorado para llevar a cabo feroces y bien argumentadas críticas del mismo. Ahmed Balafrech también de formación occidental. Mecki el Nasiri cuyas actividades trajeron de cabeza a las autoridades españolas, aunque pretendía parecer que admitía la controversia, era un intransigente dirigista. Otros varios aparecen con frecuencia en los informes confidenciales y secretos de la D.A.I y que han llegado hasta nuestros días en el A.G.A.

⁶⁰² AGA. 81/12694.11.4., “Nacionalismo marroquí”, pp. 11-14.

⁶⁰³ Ibidem, p-41.

respecto, “invocando siempre la idea contraria como norma de nuestros proyectos, obrando sin exageraciones en la esperanza de que los egoísmos y rivalidades forzosamente habrán de surgir más tarde o más temprano”⁶⁰⁴.

En la zona española se sigue con especial atención la evolución del movimiento y las formas en que se expresa esa evolución. Como hemos adelantado, las dos líneas más destacadas son la tradicionalista que sostiene el Fasi que sigue Abdehalek Torres en nuestra zona y la liberal que propugna el Uazani y a la que parece ser que se apunta el Nasiri. Las Autoridades coloniales españolas mantienen una aparente y sorprendente tranquilidad esperando que se produzca el conflicto que prevén inevitable. entre las distintas facciones nacionalistas. El hecho de que, finalmente, lejos de enfrentarse decidan unirse en la creación del partido Istiklal, acaba en una conmoción total frente a la realidad que de golpe se manifiesta.

Pendientes de todo lo que sucede en la zona francesa para permanecer avisado de qué forma lo que allí pasa puede condicionar la situación en la española, la D.A.I. siguió con especial atención la evolución inicial de los fenómenos nacionalistas allí procediendo a sus análisis y valoraciones oportunos. Para la Intervención Militar, Allal al Fasi era un típico producto de la cultura islámica marroquí fabricado en Fez y gestionado por la Qarawiyin, foco de teología y odio al Rumi (sic)⁶⁰⁵, de formación autóctona no había viajado al exterior pero estaba muy impregnado de las ideas reformistas de Chakib Arslam y otros influyentes intelectuales de El Cairo y Constantina. Su campo de acción estuvo muy centrado sobre el sector de los *tolba* a los que inflamaba con encendidos argumentos persiguiendo crear en cada uno de los estudiantes un ferviente y radicalizado promotor de la idea nacionalista.



⁶⁰⁴ Ibidem.

⁶⁰⁵ Rumi, apelativo dado por los musulmanes, desde los tiempos de las Cruzadas, al cristiano europeo como devoto de Roma.

Muy diferente fue la percepción que en el norte se tenía sobre el otro líder principal Muhammad el Hassan el Uazani que después de haber hecho el bachillerato francés en Rabat se licenció en Derecho en Francia y se doctoró en Letras en Suiza. Con esta formación europea y metropolitana pocos como él estaban tan preparados para realizar una crítica racional de la labor colonial francesa evidenciando sus carencias y sus fallos. La influencia en la zona española, tanto de el Fasi como de el Uazani fue importante aunque el enfoque desde el cual se abordó el nacionalismo en el norte fue muy diferente.

Como respuesta a los cambios que, la Administración española y el *Majzem*, introducen en la estructura de la enseñanza y en los contenidos contemplados como obligatorios a ser impartidos y en la supervisión y fiscalización que tanto las autoridades coloniales como indígenas se arrogan en las normativas legales promulgadas al efecto, el sector nacionalista, que tiene en estos años de principios de la década de los treinta sus primeras expresiones, temeroso de que la enseñanza pueda influir en las voluntades de los jóvenes en sentido contrario a sus postulados y pretensiones, lanzan una agresiva campaña en favor de la enseñanza libre. Como resultado de la misma nace el Instituto Libre, especie de Academia preparatoria que se ajusta bastante a los contenidos y objetivos del Bachillerato español. El Instituto, cuyo propietario y primer Director será Abdehalak Torres, se inaugura en 1935 con una matrícula de treinta alumnos, que han pagado una matrícula de cincuenta pesetas y una mensualidad de diez. Se pretende con esta exigencia de acceso, seleccionar la procedencia del alumnado dentro del sector más pudiente de la sociedad local para constituir con sus componentes el alma del Partido Reformista⁶⁰⁶.

En palabras del propietario y Director, el Instituto debía actuar como propulsor del Nacionalismo. De él debían salir los hombres de mañana que han de regir los destinos de la Nación «Estos serán los que, como primera medida, basándose en nuestro plan de reivindicaciones, ocupen inmediatamente los cargos de la Administración. Es decir, todos los cargos de confianza han de ser nuestros, por tanto, todos vosotros deberéis seguir siendo fieles a vuestros profesores, a quienes tendréis al

⁶⁰⁶ AGA. 81/12694.11.9, “El Nacionalismo y la Enseñanza en la Zona del Protectorado Español de Marruecos”, p- 12.

corriente de todos los asuntos ordinarios y secretos de la Intervención. Con esto, no solamente conseguiremos tener en nuestras manos el funcionamiento de los Interventores sino que tanto en las kabilas como en las ciudades, al ver sus habitantes que estos cargos de la Administración están en manos de nuestro Partido, forzosamente tendrán que afiliarse a él para poder gozar de las simpatías de tales funcionarios y entonces llegará la hora en que podamos ver con satisfacción el resurgir del Nacionalismo Reformista en todos los rincones de Marruecos»⁶⁰⁷

En enero de 1940 es inaugurado el Instituto Libre de Muley Mehdi⁶⁰⁸, que impartirá la Segunda Enseñanza desde un enfoque “libre y apolítico”. A la ceremonia de inauguración asisten las máximas autoridades del Gobierno marroquí. Para el *Majzem*, era un motivo de celebración la existencia de centros propios con estas características. Como era de esperar, inmediatamente después de que las ceremonias de celebración terminaran, el discurso académico tomó los senderos propagandísticos nacionalistas⁶⁰⁹.

El Partido de Unidad Marroquí se había constituido en una de las cabezas visibles de esta corriente que se había manifestado como la más crítica con la enseñanza oficial y defensora de la independencia que exigía para la libre y privada. Su jefe, Mecqui Nasiri, director y propietario del instituto particular que hemos señalado antes, era al mismo tiempo Director del Instituto Oficial de Muley Hassan⁶¹⁰ y responsable, por ello, de las deficiencias que criticaba en la enseñanza oficial. Analizar el nacionalismo en Marruecos comporta la dificultad de afrontar el estudio de un caso y de unas circunstancias complejas pues, a las ya apuntadas, se unen los intereses cruzados y beligerantes de los actores principales que se mantenían en un lado y en el contrario, siempre pretendiendo valerse de la situación de cada momento para el medro y el enriquecimiento personal aprovechándose de la gestión de los fondos aportados por el *Majzem* y por España.

⁶⁰⁷ AGA. 81/12694.11.9., p- 13.

⁶⁰⁸ El Director del Instituto y propietario del mismo es Mecqui Nasiri. Tomamos este caso como ejemplo de una forma de proceder que ilustra perfectamente lo que queremos decir.

⁶⁰⁹ AGA. 81/12706.114.34., pp. 25-26.

⁶¹⁰ Instituto Jalifiano de Investigaciones, órgano superior de la enseñanza jalifiana oficial.

En realidad, la aparente paz gozada en la zona española del Protectorado frente a la violencia nacionalista y la represión colonialista francesa, no era otra cosa que una situación potencialmente explosiva mantenida bajo un precario control a base de continuas concesiones por parte de las autoridades españolas. En 1934, a remolque del ideario que defiende el Fasi en la zona francesa, el único partido nacionalista era el Reformista Nacional de Habdehalak Torres y su importancia e influencia crecían de forma alarmante para la Administración española. Cuando las autoridades consideraron que las concesiones ya no podían ir más lejos y que poco modificarían la actitud que se esperaba de aquél, la Alta Comisaría creó o ayudó a crear o facilitó la creación del partido Unidad Marroquí dirigido por Macki Nasiri — persona en la que, por otro lado, no se tenía ninguna confianza — pretendiendo con ello la construcción de otro foco político que fuera afín o al menos que mantuviera unas tesis y actitudes similares a las de Uazani, cosa que seguiría con fidelidad.



Tal y como se había previsto, estos dos partidos enseguida se enzarzaron en una pugna política. Sin embargo, el partido recién incorporado al escenario político, en vez de combatir y anular el poder social del primero, excitó y contribuyó a su animación de manera que el interés por el nacionalismo lejos de decaer experimentó un aumento elevando el nivel de manifestación social en esa dirección nacionalista. Para alimentar una desunión que no acababa de dar los frutos que la autoridad colonial española se había propuesto y esperaba se decidió impulsar la creación de un tercer partido, el Partido Liberal, al frente del cual se puso a Budra Jatabi⁶¹¹. Pero ya fuera por lo artificioso de la solución, ya fuera por la limitada capacidad de su líder, la llegada de este nuevo partido no aportó nada trascendente.

Para la DAI, el iniciador del movimiento en la zona norte fue Sidi Abdeselam Ben Laarbi Bennuna que despechado por haber sido destituido de su cargo de ministro adopta, a partir de entonces una actitud crítica respecto a todo proceder de la

⁶¹¹ Budra Jatabi era sobrino de Abdelkrim.

Administración tanto de la propia como la de la nación protectora⁶¹². A Bennuna ya lo hemos visto como principal fautor de la política de enseñanza dirigida a establecer las bases que permitieran un desarrollo y afianzamiento del movimiento y las tesis nacionalistas, por lo que nos extraña la afirmación anterior según la cual parece existir en él un cambio de actitud que no hemos visto nosotros. Bennuna será la persona en la que se apoyará Habdehalek Torres para la creación de su partido y sus hijos heredarán del padre el fervor nacionalista que siempre tuvo y manifestó y al que dedicarán sus esfuerzos en todos los ámbitos de sus actuaciones respectivas⁶¹³.

A la llegada de Abdehalek Torres, procedente de El Cairo, celebra una conferencia de prensa en el hotel Minzah de Tánger en la que comunica la desaparición de los partidos políticos por fusión en el Comité de Liberación de Marruecos que preside Abdelkrim desde El Cairo donde se halla refugiado, a la espera de que la situación en la zona norte de Marruecos evolucione para volver y hacerse cargo de la misma. Torres plantea las tres vías de acceso a la independencia inmediata que tienen planificadas: la primera es a través de un acuerdo con España, Francia y los países que gobiernan la zona internacional de Tánger; la segunda, por medio de la ONU donde uno de los hermanos Bennuna ha estado influyendo y de donde ha retornado con noticias esperanzadoras; la tercera, por medio de la revolución, recurriendo a la fuerza en el caso de que ninguna de las otras dos fuera posible. «Si no hay posibilidades de conseguir la independencia por medios pacíficos, la conseguiremos por la fuerza, y yo mismo aconsejaré al pueblo que dé su vida con tal de conseguir este fin»⁶¹⁴.



El factor religioso. En la mayor parte de los países de credo musulmán, el hecho religioso impregna todos los rincones de la vida diaria; el nacionalismo, como manifestación trascendente, no pudo ser ajeno a la fuerza que empapa toda la

⁶¹² AGA. 81/12694.11.2., “Nacionalismo” resumen de la Sección Política de la DA. escrito por el Capitán de Artillería Fernando Frade.

⁶¹³ AGA. 12710. Contiene unas cien extensas cartas cruzadas entre los hijos de Ben Laarbi Bennuna: Taieb, Dris, Bubquer y El Mehdi con interesante información al respecto.

⁶¹⁴ AGA. 81/12699.11.32., Declaraciones a la prensa de Abdelhalek Torres.

sociedad en sus manifestaciones. Al igual que una semilla oculta en su enterramiento, el nacionalismo estaba ahí con su potencialidad pero precisaba de un estímulo que lo hiciera brotar. Tal vez el estímulo fue la promulgación del *Dahir Bereber*, tal vez fuera la toma de consciencia que algunos de los personajes del mundo intelectual alcanzaron respecto a la necesidad de una regeneración religiosa y que, esta renovación, viniera envuelta en un paquete que contenía aspiraciones más amplias como las que presentaban las tesis defendidas por el Panislamismo y por el Panarabismo donde se identifican plenamente lo religioso como motor y como combustible, respectivamente.

El factor religioso no fue protagonista principal directo pero sí estuvo influyendo en los demás protagonistas presentes. Sobre la promulgación del decreto, al ser ello consecuencia de una iniciativa laica de las autoridades francesas del Protectorado, es evidente que no venía animada por un influjo de contenido religioso pero no estamos seguros y nunca podremos estarlo de que, de haberse consolidado los efectos de su implantación ello no hubiera afectado de forma sustancial al hecho religioso en el seno de la sociedad bereber. Nos hubiéramos encontrado, quizás, con una recuperación de la forma local de expresar la espiritualidad; más alejada, aún de lo que estaba, del islamismo convencional de las mezquitas.

El factor político, en tanto estructura física soporte y alojamiento del nacionalismo ya viene condicionado por el hecho religioso desde su fase generadora; en Marruecos, la filosofía política de fondo marxista que en otros lugares del mundo islámico había dado pie a la aparición de partidos políticos independientes de lo religioso, no alcanzó un nivel significativo. Las fuerzas políticas principales presentes son las que hemos comentado: una de ellas pertenece más al ámbito progresista liberal y menos influido por lo religioso, en el que se encuadra la acción de Uazani y de Nasiri (con matices); la otra, pertenece más al de la regeneración religiosa que propone el *wahabismo* árabe a través de sus promotores el Fasi y sus afines en la zona española Torres y los Bennuna principalmente (aunque también con matices).

El *wahabismo* llega dentro del paquete que exporta el Panislamismo en un enfoque estrictamente religioso que se acompaña, en determinadas circunstancias, del

salafismo o, de forma más precisa, es en ciertas coyunturas sustituido por éste que es una expresión más taxativa y radical de aquel. Tanto el *wahabismo* como el *salafismo*, éste en mayor medida, serán propuestas de acción religiosa que encontrarán dificultad para su aceptación en Marruecos por mucho que, al menos la primera de las opciones, sean apoyadas por un sector importantes de los *ulema* de Qarawiyyin como vía de regeneración religiosa. Esto lo veremos con algún detalle en los párrafos siguientes.

El *wahabismo* se inspira y sigue el rito *hanbalita* y representa un totalitarismo religioso que impregna toda la sociedad y la ahoga, no tiene mucho que ver con el islamismo oficial que se sigue en las mezquitas marroquíes, un islamismo más liberal y más compatible con actitudes de progreso al uso occidental. El rito *hanbalita* es propiamente una escuela de interpretación del Islán. El Islán, ya lo tratamos en el Capítulo III, tiene la *Sunna* que complementa al Corán que desde sus primeros tiempos ha necesitado de ayudas en la interpretación para facilitar la comprensión de los textos. La escuela *hanbalita*⁶¹⁵ es de un rigor extremo, para ella, el Corán es un texto increado, palabra directa de Dios, que manda y condiciona todos los extremos de la vida del creyente y lo hace de una manera estricta no cuestionable. La escuela *malequita* seguida por el Islán marroquí, es considerada más próxima y menos rigurosa, más flexible⁶¹⁶.

El nacionalismo que llega a Marruecos de la mano de la regeneración religiosa que propone el *wahabismo*, encontrará la dificultad de aceptación que le opone el Islán de escuela *malequita*. Este particular, no deja de ser un frente de oposición difícil de salvar para el sector que propugna la implantación de las ideas orientales de regeneración religiosa de corte *wahabista-hanbalita*. Una parte importante de la población defiende una opción más “occidentalista” con un gobierno monárquico, una constitución y un régimen democrático⁶¹⁷. Complementando lo anterior, la visión religiosa marroquí es más liberal y respetuosa con la diversidad entre las naciones musulmanas considerando el Panarabismo en sentido fraternal y no como mandatorio de unidad frente a Occidente. No se puede por tanto afirmar que el factor religioso

⁶¹⁵ Creada por el bagdadí Ahmad ibn Hanbal († 855).

⁶¹⁶ Creada por el medinés Malik ibn Abbas († 795).

⁶¹⁷ AGA. 81/12694.11.2. Son ideas volcadas en el informe de la Sección Política de la D.A.I. que no entramos a sostener o analizar, solamente se exponen como testigos de la preocupación que estos fenómenos sociales despertaron en los responsables de la Administración española y que justifica nuestra tesis.

fuera el *primus mobile* del movimiento nacionalista, que fuera la esencia principal que lo impulsara.

El Panislamismo. Los jóvenes beneficiarios de las becas en la Casa de Marruecos, que habían tenido contacto con las corrientes nacionalistas y regeneradoras lideradas por los Hermanos Musulmanes en El Cairo, constituyeron – junto con otros formados en Palestina (Universidad de Nablus) Siria, Líbano y Europa – núcleos intelectuales de burguesía urbana tetuaní alrededor de los cuales se desarrolló una conciencia nacional cultural que ya había tenido sus primeros impulsos alimentados desde la Universidad Qarawiyyin. El Panislamismo y la *salafiyya* centraron el foco de mayor interés sobre estos movimientos de renovación que reclamaban la vuelta al Islán más ortodoxo pero compatible con una modernización de la enseñanza que contribuyera a impulsar la independencia y el nacionalismo.

A riesgo de tener que sacrificar cierta precisión, como consecuencia de una simplificación necesaria, hemos de decir lo siguiente: El nacionalismo, tal y como es comprendido desde esta perspectiva, tiene una base fuertemente religiosa renovadora, lo que quiere decir ortodoxa y tradicional. En el reino de Marruecos esta opción choca con la mayoría de las expresiones que el Islán tiene en su territorio, por lo que la fuente de este impulso renovador y purista hay que buscarla en el exterior y se encuentra asentada, fundamentalmente, en los planteamientos *sunnitas* que propugna el *wahabismo* y el *salafismo* vivos en los círculos religiosos de la enseñanza superior islámica y que pretende copar las instituciones de enseñanza creadas al amparo del impulso que la Administración española lleva a cabo para actualizar la educación, especialmente en el nivel medio de la misma, tanto en los centros oficiales como en los libres y privados que fueron autorizados.

El caso de los Hermanos Musulmanes sorprende a todos aquellos que se han acercado a su estudio o que han investigado sobre sus causas existenciales y sus pretensiones como hermandad islámica clásica de base *sufí*. Antes de su creación en 1928, el fundador Hasan al Banna, durante su formación como el maestro que pretendía llegar a ser, estuvo interesado y frecuentó la cofradía Al Ijwan al Husafiya y



en 1922 ingresó en la misma. No es de extrañar que seis años después, cuando crea la hermandad, lo haga siguiendo un modelo que conocía a la perfección; un modelo de organización que contemplaba la lealtad y seguimiento a un guía espiritual, el *murshid*, tal y como era preceptivo en las cofradías *sufíes*. Además, se introducía un juramento de adhesión personal al propio al Banna que era preceptivo para todo aquél que se incorporaba a la Sociedad de los Hermanos.

Según Gamal al Banna, hermano del fundador y su panegirista, Hasán «llevó a cabo una síntesis entre el sistema de cofradías del *sufismo* y una expresión política del Islán». Los Hermanos, que habían estado inicialmente próximos al sufismo, habían evolucionado rápidamente hacia una visión del Islán más acorde con las corrientes renovadoras vigentes en el momento. En esta evolución y como consecuencia del profundo contacto social que imponía el ejercicio de la beneficencia y el auxilio comunitario, floreció un fuerte compromiso con un tipo de expresión política del Islán que se fue paulatinamente desarrollando con la propia acción social y comunitaria⁶¹⁸.

Desde 1934, en que una delegación en la que participa al-Banna se reúne con autoridades de Arabia desplazadas a El Cairo, los contactos entre los Hermanos y la monarquía saudí van a ser continuos y determinantes. Durante aquellos periodos en los cuales los cofrades sufrirán persecución en Egipto, podrán encontrar seguro refugio en Arabia donde las expresiones más intransigentes y contestadas por sectores de la hermandad, aquí no solamente hallan acomodo y comprensión sino apoyo. En estas particulares circunstancias tiene lugar un fenómeno político religioso que fluye desde el radicalismo más extremo de los Hermanos Musulmanes hasta el *wahabismo* más intransigente propugnado por las autoridades saudíes guardianes de los lugares sagrados, en ambos sentidos. El *wahabismo* fue un movimiento reformista religioso que exigía un retorno al puritanismo y un fortalecimiento de la visión más estricta e intransigente de la doctrina coránica. Este fenómeno traerá como consecuencia la

⁶¹⁸ Ternisien, Xavier. *Los Hermanos Musulmanes*. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2007., pp. 19-23.

adopción del *salafismo*⁶¹⁹ por parte de los Hermanos Musulmanes y la politización de la esencia nuclear del *wahabismo*, influido por aquellos⁶²⁰.

Pero la persona que va a proporcionar la impronta característica de los Hermanos Musulmanes es Sayid Qutb nacido en 1906. Estudió en Dar al-Ulm, como Hassan al Banna, donde fue nombrado profesor. Qutb se inició como literato alcanzando un notorio reconocimiento en el ámbito de la intelectualidad islámica. A finales de los años cuarenta viajó a los Estados Unidos con el objetivo de estudiar sus sistemas educativos. En esta situación percibe un choque cultural del que, según Tariq Ramadán, brota el renacimiento de su fervor religioso que plantea como un hecho contracultural occidental, sociedad en la que anidan todos los males de la humanidad. La experiencia de la diferencia fue el principal acicate que estimuló la toma de sus siguientes posturas. En 1949 publicó su primer libro de pensamiento islámico⁶²¹ donde, inspirado en fuentes pakistaníes, desarrollaba el concepto de *hakimiya* según el cual la soberanía reside exclusivamente en Dios y esta soberanía alcanza todos los ámbitos de las relaciones humanas en que puede expresarse, especialmente el ámbito político.

Fue a la vuelta de los Estados Unidos cuando se adhiere a la cofradía de los Hermanos Musulmanes, con tal fervor y convicciones que pronto asume un papel relevante en el seno de la misma. Un papel que se caracteriza por una fuerte radicalización social y una postura extrema con respecto al protagonismo de lo



religioso en el campo de la política. Considera Sayid Qutb que las sociedades y los estados musulmanes se habían alejado del Islán y habían vuelto al estado de ignorancia en el que se encontraban los pueblos de Arabia antes de Mahoma. Este enfoque, exigía de los musulmanes una vuelta al cumplimiento de los preceptos originales y legítimos y rigurosos del Islán. Mientras, con respecto al mundo exterior, proponía un estado de lucha exacerbada contra

⁶¹⁹ De *salafiya*, interpretación literalista del Islán que hace el *wahabismo* saudí.

⁶²⁰ Termisien, op. cit., p-84.

⁶²¹ *La justicia social en el Islán*.

judíos y cristianos acusando a estos últimos de tener en marcha una moderna “cruzada” apoyada en otros medios más perniciosos que los puestos en acción en las primitivas.

Para Qutb, la *yihad* solamente puede ser entendida como una lucha de carácter militar en sentido estricto, una lucha de importancia definitiva; de manera que ha de tomar un protagonismo tal que la lleve a constituirse como el quinto pilar de la devoción islámica⁶²² y debe llevarse a cabo en los mismos términos y con la misma intensidad que los otros cuatro, «hay que liberar a los hombres en todos los sitios, tanto en el *dar al-islam* como fuera de él»⁶²³. Con este planteamiento, se rompe con la tradición islámica reformista que solamente contemplaba la *yihad* defensiva como respuesta a un ataque exterior previo. La *yihad* pasaba a ser una actitud y una disposición militante activa y continua, una obligación de mantener la agresión como parte de la forma de ser y entender el Islán. En el propio seno de la Hermandad, muchas de las propuestas de Qutb fueron tenidas como extremistas y faltas de fundamento, desde luego, muy alejadas de las posiciones del fundador Hassan al Banna. La realidad es que ahí quedaron aunque solamente fuera como motivo de discusión, de manera que, según qué circunstancias encontraron mayor o menor aceptación.

El Panarabismo. El panarabismo es un fenómeno que se configura a partir de una propuesta de unidad política o, al menos, de una propuesta de acción política unitaria, que surge entre los primeros estados “árabes” del Próximo Oriente, los cuales pretenden ensayar una unión circunstancial con el objetivo de batir a un enemigo común al que quieren ver fuera de sus territorios y de quien se quieren ver libres. En esa coyuntura, toman consciencia de la gran cantidad de constituyentes culturales que comparten y, en consecuencia, se plantean alcanzar una unión que sea fuerte y duradera basada en esos comunes elementos de identidad. Se trata de un movimiento de unión árabe, en el cual, lo religioso aparece en segundo plano y lo político independista nacionalista en primer lugar. Tal es así que, en los primeros tiempos de

⁶²² Los otros cuatro son los tradicionales: profesión de fe, oración, ayuno, limosna y peregrinación.

⁶²³ Ternisien, Xavier. *Los Hermanos Musulmanes*. Bellaterra, Barcelona, 2007., pp. 77-80.

este movimiento, importantes árabes cristianos se significan como afanados protagonistas del mismo.

Durante la I GM, Turquía había intervenido como aliada de Alemania y al mantener todavía su presencia imperial sobre los territorios árabes del Próximo Oriente las potencias europeas con intereses en la región, como Francia pero especialmente la Gran Bretaña, promovieron la unidad de estos incipientes estados árabes frente a la ocupación de aquella potencia regional. El panarabismo nace como consecuencia de una manipulación inglesa frente al poder del Imperio turco pretendiendo con ello su desplazamiento de un espacio geográfico determinado, acotado por la región conocida como Oriente Próximo. La Gran Bretaña, principalmente, persiguió con ello crear un vacío de poder que le permitiera tomar posiciones ventajosas en el mismo de las cuales pudiera extraer un provecho material.

El rechazo al colonialismo europeo pero también al Imperio otomano, es un factor aglutinante. El hecho de que los reyes, líderes y dirigentes de los estados que integran el movimiento, hubieran compartido una formación común en la metrópoli colonial, es otro de los factores que intervienen a la hora de unificar criterios y aunar voluntades. En estas circunstancias, se hace evidente y deseado lograr un ideal de unión de los pueblos árabes; ideal que tiene una base étnica, lingüística, política y secundariamente religiosa. A partir de los primeros avances, las naciones árabes son imaginadas formando parte de una realidad sintética, la nación árabe, estructura política que se pretenderá alcanzar mediante el esfuerzo que propone el panarabismo.

Este conjunto de países constituye una comunidad que tratará de conseguir, con su unión, una fuerza mayor que la que pueden presentar todas y cada una de las naciones que la forman, por sí mismas y de forma separada. Una idea federalista queda flotando y comenzará a tomar cuerpo a partir de Egipto e Hiyaz⁶²⁴, con una serie de estados que seguirán este camino: Transjordania, Irak, Siria, Líbano, Palestina, Yemen, Túnez, Argelia y finalmente Marruecos. Pero para formar una federación sólida

⁶²⁴ Hiyaz fue, en esos momentos, una región al noroeste de la península de Arabia que se libera del yugo del Imperio Otomano después de la I Guerra Mundial y luego de ciertas vicisitudes, en 1932, acaba deviniendo en el núcleo original de lo que sería Arabia Saudita.

es preciso que todos estos, y los futuros estados federables, sean previamente independientes y es por esto que con el viento de aquella se hace presente la tormenta del nacionalismo independentista.

Sin embargo el movimiento inicialmente creado para satisfacer unos objetivos coloniales, produjo el efecto indeseado de despertar sentimientos nacionales y nacionalistas que, hasta el momento, no habían encontrado un cauce de expresión. Entre la I y la II GM, los intereses colonialistas europeos en la región, habían generado, una fuerte relación clientelar sobre sectores de las oligarquías locales integrados por los elementos pertenecientes a las familias principales de cada territorio. Estos sectores prepotentes, de corte conservador, se ligan a la presencia de las potencias occidentales con cuyos poderes establecen relaciones que les permiten mejorar su particular estabilidad política y social. Como reacción interna a estos posicionamientos de las oligarquías, otros sectores sociales promueven una acción que acaba tomando protagonismo y dando lugar a los movimientos nacionalistas e independentistas de corte progresista, cuya síntesis desembocará en el panarabismo.

El panarabismo fue otro de los factores influyentes en la dinámica política y en los enfoques que el nacionalismo marroquí adoptó en la época del Protectorado; uno de los elementos constituyentes de su fuerza y uno de los componentes de su esencia que más mereció la atención y suscitó mayor prevención por parte de los funcionarios españoles de la DAI Sin entrar en su análisis y valoración, dado que ello solamente nos interesa ahora en la medida que interesó entonces a los OI's; digamos, aunque sea de pasada, que, las razones por las que toma protagonismo en el campo del nacionalismo árabe y particularmente en el marroquí son en parte parecidas a las que en su momento habían dado lugar a la aparición del pangermanismo o el paneslavismo. Al igual que entonces, ahora se pretendía constituir una gran agrupación nacional aglutinada alrededor de un sentimiento de pertenencia a un fondo de valores comunes y compartidos.

Lo que nos interesa aquí es constatar las particularidades del carácter del movimiento que es, fundamentalmente, independentista y nacionalista. También

interesa aquí determinar la identidad del adversario que este movimiento considera tener, en tanto gran nación árabe, que no es otro que el conjunto de las naciones colonialistas con intereses y presencia en sus territorios.

El rechazo colonial. En la zona francesa del Protectorado, un sector importante de los funcionarios, no aceptó como procedente el hecho de que, el nacionalismo, al menos el brote con el que aquél se hacía evidente, fuera una consecuencia directa del rechazo a la puesta en ejecución del *Dahir Bereber*. Para la mayor parte de los componentes de este colectivo, derivaba de la instrucción que había recibido una generación de jóvenes precisamente a través de las propias escuelas coloniales, esa instrucción los habría preparado para vibrar de acuerdo con una nota determinada. En este sentido, el nacionalismo marroquí no difería, en esencia, de los demás nacionalismos coloniales. Su expresión, solamente había necesitado de una fuerza que lo excitara y de una estructura que le diera cobijo, al menos durante su fase embrionaria, cuando la debilidad propia impuesta por esa circunstancia le hacía más vulnerable a los peligros que le podían venir, tanto desde la Administración del *Majzem* como desde la colonial.

En cierto aspecto, este enfoque, era un análisis maniqueo de la realidad, simplista y simplificador, pero era una perspectiva analítica que se había generalizado entre los funcionarios de las potencias coloniales cuando pretendían encontrar las razones que habían producido los levantamientos y rechazos nacionalistas en aquellos territorios, especialmente en los africanos. De acuerdo con aquél, el bien que había llevado la nación colonizadora europea a aquellos territorios de pueblos atrasados, había sido contestado con el mal del rechazo al progreso cultural que había traído consigo la llegada de la acción colonial. Cuando a aquellos pueblos, casi en la barbarie, se les había ofrecido instrucción de corte occidental, las elites locales que habían tenido acceso a esa formación, lejos de mostrar agradecimiento por la oportunidad que habían tenido de seguir creciendo en el seno de la misma, miserablemente, se rebelaban contra la potencia colonial que les había proporcionado esa posibilidad de crecimiento personal y, con sus mismas armas y argumentos, se levantaban contra aquél orden.

Naturalmente, sin entrar en valorar estos puntos de vista que podemos detectar en algunos de los documentos estudiados en nuestra investigación, solamente nos proponemos hacernos eco de ellos para abundar en lo que, tantas veces, hemos manifestado sobre la calidad etnográfica de muchos de los documentos generados por los OI's y la DAI en general, en virtud de su acción de gobierno colonial. Para muchos de estos actores, de hecho, el germen del nacionalismo, había sido plantado por la propia potencia colonial al proporcionar instrucción y formación al pueblo colonizado.

En los primeros tiempos, la política seguida por la Administración española, produjo unos resultados iniciales de ficticia tranquilidad dado que solamente se consiguió aplazar la llegada inevitable del conflicto. En la incubación de los hechos, las autoridades habían mostrado una aparente civilizada tolerancia hacia el nacionalismo que encerraba una intención perversa dado que, con ella, se pretendía incentivar la aparición de contrapoderes que en su momento debería lograr dividir y oponer a los partidos entre sí. Obviamente, esto fue lo que sucedió, al menos inicialmente, pero la política de tolerancia y concesiones alentó a los responsables políticos locales a pretender y buscar objetivos cada vez más imposibles de ser alcanzados lo que dio lugar a protestas y algaradas que, al ser reprimidas, propiciaron situaciones de creciente enfrentamiento y nuevas protestas callejeras. La política seguida en la zona española con mayores concesiones, estimulaba las protestas y reclamaciones en la zona francesa donde, éstas, eran más fuertemente reprimidas, lo que llevaba a disturbios muy generalizados que rebotando acababan teniendo eco en la zona española dando lugar a una espiral de reclamaciones-concesiones-disturbios-eco de los mismos-reclamaciones-concesiones y vuelta a empezar. Los franceses no dudaron en echar la culpa de la situación al comportamiento del Alto Comisario español General Beigbeder⁶²⁵.

El rechazo a la presencia de las potencias coloniales francesa y española será el único argumento que echará raíces, siempre manteniendo las razonables reservas y matices sobre el mismo. Aceptando que, en general, en la sociedad agraria, la principal función de la cultura consiste en reforzar y suscribir y hacer visible y

⁶²⁵ AGA. 81/12694.11.3. "Panarabismo y Nacionalismo" por el Capitán de Artillería Fernando Frade Merino, Secretario de la Academia, pp. 13-14.

perentoria la condición jerárquica del ordenamiento social existente⁶²⁶, se podría pensar que ésta es la razón por la que el nacionalismo tendría que haber encontrado dificultades para operar con facilidad en el seno de una sociedad agraria como la marroquí, además de otros argumentos particulares que hemos apuntado como presentes.

En el caso que nos ocupa, el nacionalismo, como movimiento de liberación nacional, habría tomado sentido en la medida en que una serie de figuras eminentes de la sociedad indígena habrían decidido hacer de este enfoque reivindicativo el principal argumento de lucha contra la situación que vivían Marruecos como consecuencia del Protectorado. Lo que, en ese momento, se consideraba como una exigencia de «liberación nacional» tomaba un significado concreto. La fuerza en la que se apoyaba esta propuesta de liberación provenía, principalmente, de un rechazo frontal a las potencias que ocupaban el puesto de gestores de una situación indeseada. Aunque esta propuesta tenía una faceta antiimperialista, es difícil admitir que viniera impuesta como exclusiva consecuencia de un rechazo frontal a la Autoridad extranjera protagonista de aquella «ocupación»; al menos, no parecía que viniera exclusivamente originada por ese sentimiento de rechazo. Según algún analista, esto último, habría tomado distinto valor en la Zona española al que hemos visto denunciado en la Zona francesa, al menos ese es nuestro criterio al respecto.

«España, a diferencia de Francia, toleró ampliamente la existencia del movimiento nacionalista marroquí, aunque éste proclamaba en sus estatutos que su fin era abogar por la independencia y la unidad de Marruecos, lo que contravenía implícitamente el reglamento del derecho de asociación vigente en la Zona, que disponía que las asociaciones no podían ejercer actividades atentatorias al régimen de Protectorado. A pesar de que en España estaban prohibidos los partidos políticos durante la dictadura, se autorizó la fundación del Partido Reformista Nacional y el de la Unidad Marroquí. También la fundación de periódicos y revistas nacionalistas, en idioma árabe, que no estaban sujetas a la censura que se practicaba en España con la prensa nacional. Cuando en España estaban prohibidas las manifestaciones públicas, los nacionalistas organizaban manifestaciones que generalmente eran pacíficas y tenían por

⁶²⁶ Gellner, Ernest. *Nacionalismo*. Destino, Barcelona, 1998, p- 46.

objeto protestas contra la represión ejercida por Francia contra los nacionalistas de su Zona de Protectorado»⁶²⁷.

«El reglamento sobre el derecho de asociación autorizaba la fundación de toda clase de asociaciones marroquíes, aunque fueran de carácter nacionalista, como lo fue la Asociación de Estudiante Marroquí. Y por último, he de hacer mención a un caso único en la historia de los pueblos protegidos o colonizados. Me refiero al hecho de que la Zona de Protectorado español estuvo representada en el seno de la Liga Árabe por dos destacados nacionalistas, pertenecientes al Partido Reformista Nacional, cuando todos los miembros de dicha Liga eran representantes de estados árabes soberanos»⁶²⁸.

«España no practicó, como lo hizo Francia, una política bereber tendente a segregar las cabilas bereberes del resto del pueblo marroquí, ya que cuando Francia creaba tribunales consuetudinarios y escuelas bereberes a base del idioma francés, España creaba tribunales *cheránicos* y escuelas coránicas en las cabilas de origen bereber. España prohibió toda clase de discriminación racial, religiosa o política, por lo que no hubo en su Zona de Protectorado, como lo hubo en la francesa, carteles que prohibían el acceso de los “moros” y los perros a determinados lugares públicos, tales como cines, teatros, casinos, restaurantes, cafés, hoteles y pensiones. En resumen, el Protectorado Español no trató de españolizar, sino de modernizar la vida marroquí, en todas sus manifestaciones, pero sin atentar a los usos, costumbres y tradiciones del país»⁶²⁹.

Finalmente, conviene traer aquí las recomendaciones que da el Capitán Frade Merino sobre la actitud que debe adoptar el Oficial Interventor respecto al fenómeno nacionalista; frente a los líderes, y frente a la situación que con respecto a este asunto pueda presentarse. Es una lección que aclara la verdadera postura de las Autoridades españolas responsables y nos informa acerca de cuál fue la actitud global de éstas, respecto al nacionalismo.

«Respecto a nosotros los Interventores, hay que conocer al Islán, a sus hombres y particularmente a los marroquíes, hay que darse cuenta de que esta raza está sumida

⁶²⁷ Ibn Azzuz Hakim, Mohammed. *Una visión realista del Protectorado ejercido por España en Marruecos*, p. 10.

⁶²⁸ Ibidem.

⁶²⁹ Ibidem.

en un complejo de inferioridad racial del cual hay que liberarla, hay que mostrar fuerza material y sobre todo prestigio moral, que no podamos ser pasto de sus críticas, por lo menos dentro de lo posible, ya que ellos no se detienen ante la mentira. Con los primitivos de las tribus, hay que sugestionarlos, dirigirse a su inconsciente, nada de razonamiento que no entienden, hay que emplear el símbolo y hay que saber su lengua. Hay que darle lo que pide y no sea peligroso para el desarrollo de su educación. Hay que saber adaptarse a la realidad y a la marcha de los acontecimientos. Mucho cuidado con las innovaciones, sobre todo si se tropiezan con el pasado y con las tradiciones. No se puede luchar impugnamente contra la obra de siglos. Hay que respetar la evolución natural y modificar las tendencias poco valiosas, superándolas más bien que suprimiéndolas. Y por último hay que colaborar con las autoridades, el gobierno y los elementos nacionalistas encauzándolos y atrayéndolos, pero sin consentirles caprichos de niños mimados. Respecto a darles cargos, si son capaces y están agraviados es peligroso si no son capaces, no desarrollan labor y si se desprestigian siempre puede haber otro que recoge el cetro del caído; si son capaces, bien intencionados y dispuestos a colaborar, es el ideal».⁶³⁰

Por parte de la DAI, a través de su Sección Política, fue exhaustivo el seguimiento de todas aquellas vicisitudes que produjo o pudo producir el fenómeno del nacionalismo. Si ello dio lugar a la generación de informes y memorias de contenidos e intencionalidad característicos y propios de las tareas de un Servicio de Información y Seguridad, también motivaron el desarrollo de ensayos y trabajos de carácter académico dirigidos a la formación y preparación de los futuros OI's en esta área del comportamiento social⁶³¹. Los Resúmenes semestrales que con el carácter de Reservado o Secreto fueron elaborados por el citado Servicio, contienen detalles de relaciones y comportamientos que iluminan sobre los juegos de poder, las dependencias y las influencias internas y externas que actúan como motores e incentivos del movimiento. Los estudios sobre los protagonistas y las maniobras de los actores para conseguir posiciones de ventaja, encierran también interés de contenidos antropológicos⁶³².

⁶³⁰ Ibidem., pp. 16-17-

⁶³¹ AGA. 81/12694.111.33., "La Información en el Servicio de Intervenciones del Protectorado", conferencia dada a los futuros Oficiales Interventores en la Academia por el Interventor Comarcal Ricardo Álvarez, Marqués de la Ensenada.

⁶³² AGA. 81/12694.11.5. – 11.6. – 11.8 y otros diversos informes semestrales sobre nacionalismo.

VI.3. JUSTICIA.

Hay, en tiempos del Protectorado, una inequívoca situación de pluralidad normativa legal y de procedimientos de aplicación de justicia, que todos los estudiosos y críticos coinciden en denominarla como caótica y que la administración española del territorio decide enfrentar con el ánimo de resolverla. En este empeño no faltan aportaciones de calidad, tal y como podemos ver en el trabajo de Nido y Torres⁶³³. Desde un enfoque estrictamente judicial, nos encontramos con tres espacios distintos: el primero viene definido por el que afecta al derecho de la *sharia* y su aplicación por los *cadies*; el segundo es aquel en el que los *caides* aplican la ley del Majzen; un tercer espacio está relacionado con una mayor parte de la población del territorio, que es étnicamente bereber y dispone de fuentes propias que han generado un particular derecho consuetudinario que se aplica en el seno de las *yemaas* y por sus órganos de gobierno.

Todas estas tres distintas formas de aplicar justicia son objeto principal del interés académico de los Interventores pues cada una de estas formas tiene un espacio físico y, al mismo tiempo, una influencia determinada y propia sobre la comunidad. Hay una inquietud de fondo técnico que mueve a los jurisconsultos en una dirección reformista pero esta inquietud está activada también por una razón de raíz antropológica. El ámbito de la justicia, en todas aquellas facetas con las que se muestra a la sociedad, fue un área de la gestión administrativa colonial que consumió dedicación y esfuerzos de todo tipo. Juristas de experiencia notoria trabajaron para la Alta Comisaría en labores de codificación del derecho musulmán, en normalización de procedimientos judiciales y en organización documental y archivística.

A pesar de la pequeña muestra que constituye los documentos que nos han



llegado conservados en los fondos del AGA, éstos, contienen un conjunto de aquellos, bastante relacionados entre sí, los cuales nos han ayudado a comprender el alcance con que este campo fue tratado en la Academia de Interventores. Allí se instruía a los futuros

⁶³³ Del Nido y Torres, M. "La Justicia indígena marroquí. Su organización actual. Sus reformas."

Oficiales en la importancia de la Justicia pues sin ella nada se puede lograr. La función social que desempeña su correcta aplicación en la *mahama* del zoco por medio de los distintos tribunales e instituciones civiles y religiosas, es un valor que los Interventores Militares deberán proteger de forma que la cabila no se sienta desamparada y mantenga su confianza en las garantías que la Oficina de Intervención da a la solución de aquellos asuntos que siguen un cauce jurídico.

Del Nido y Torres comprende esta peculiar situación en la que conviven esas tres formas de entender y aplicar el derecho. Son tres ámbitos muchas veces coincidentes y superpuestos. El jurídico militar, que ha realizado una ingente labor de recopilación y ordenación y que es partidario de la implantación de un nuevo ordenamiento legal, amplio e integrador y que sea de aplicación en toda la zona, propone alcanzar este objetivo mediante la implantación de un sistema puente, que permita transitar por él desde la situación actual hasta la situación uniformada que bosqueja; un sistema que, con el tiempo, debe producir una fusión de las distintas corrientes en un resultado de general aceptación. Propone que: “Los Tribunales de Justicia berberisca aplicarán su Derecho consuetudinario y lo mismo los *kadis* y los *kaides* en la kabilas que administren justicia, y como supletorio aplicarán el Derecho musulmán. Los tribunales de justicia árabe aplicarán el Derecho musulmán y como supletorio las costumbres del lugar”⁶³⁴. De esta manera, confía que se facilitará el acercamiento de los bereberes al Derecho de la *sharia* por ser este más completo, afín y proporcionar mayores garantías.

Esta posición es acorde con las directrices del Gobierno y encaja en la filosofía que justifica la presencia de España en Marruecos que tiene por objetivo principal colaborar con el Gobierno Jerifiano en la modernización del Estado marroquí. Para las autoridades indígenas el hecho de que una parte importante de la población, exceptuando la que se asienta en el corredor occidental más urbanizada y arabizada, disponga de procedimientos de gestión de la justicia ajenos al control de su administración, es un problema siempre presente que contribuye a mantener la significativa diferenciación de sus gentes y la afirmación de éstas en posicionamientos

⁶³⁴ Del Nido y Torres, op. cit., 478.

alejados a la sumisión al Estado. Por estas razones las iniciativas de la administración española, en este sentido, siempre fueron bien vistas por el *Kodat*⁶³⁵.

La justicia en el Protectorado español de Marruecos es otro de los campos sociales donde la peculiaridad de las gentes que lo pueblan muestra la complejidad de su cultura y el gran número de facetas que ello ofrece al estudio del antropólogo interesado. Dejando aparte la estructura judicial de corte europeo (destinada a atender las necesidades de los residentes especialmente los españoles), tal y como hemos dicho, nos enfrentamos a tres ámbitos judiciales distintos. Estos tres modos de contemplar el derecho y de ejercer la justicia, tan diferentes entre sí, encontrarán espacios de convivencia y espacios de disputa. La implantación y vigencia de cada uno de los tres estarán sometidas a las vicisitudes impuestas por las presiones que tendrán que sufrir unas y otras como consecuencia, principalmente, por la acción renovadora impulsada por la Administración colonial española.

Por un lado, está la justicia tradicional bereber basada en el derecho consuetudinario de las tribus montañosas y orientales (*Oorf*) que irá viendo de forma paulatina los últimos momentos de su existencia, resultado de la continua presión de las fuerzas religiosas por un lado y de las fuerzas de la Administración del *Majzem* por otro, ansiosas de constituirse en herederas de su espacio social. Por otro lado, está la justicia religiosa o *cheránica* (de *xeraa* o de *xheraa*) emanada desde el Corán y administrada por los distintos protagonistas del hecho religioso islámico, cada uno en su correspondiente puesto dentro de su estructura funcional; que pretenderá ocupar el lugar que deje vacío el *Oorf* al tiempo que se defiende en el lugar que disputa a la justicia del *Majzen*. Y finalmente la justicia del *Majzem*, o de la Administración del Sultán, que hereda un espacio antes ocupado por la justicia *cherifiana* y que se ha ido enriqueciendo con un corpus legal de base occidental, unos actores con formación legal de tipo occidental fundamentalmente y con unos procedimientos judiciales del mismo corte; que cuestiona un espacio a la justicia *cheránica*, especialmente aquel que va apareciendo como consecuencia de las nuevas relaciones sociales emergentes en un Estado que va incorporando modos y maneras propios de la cultura de la metrópoli.

⁶³⁵ El Ministerio de Justicia.

Como ya adelanté en el § III, en Marruecos, igual que en todo país islámico, la religión impregna todo el tejido y el comportamiento social, por esta razón y como no podía ser de otra manera, también el campo de lo legal y su práctica en la administración de la justicia aparece impregnado por el hecho religioso. No es que lo influya o lo condicione, es que los aspectos distintos con los que la sociedad vive su religión, se proyecta visiblemente en la misma a través de las formas en cómo se entiende y se administra la justicia. Estos distintos enfoques de la práctica religiosa trascienden y dan como resultado distintas formas de plantearse el hecho jurídico. Como consecuencia, aparece una pugna entre estas diferentes formas jurídicas cuya primera batalla busca dilucidar la legitimidad que le proporcione la prevalencia social.

Es muy importante la posibilidad de actuación personal del Interventor pues antes de que un asunto inicie el proceso judicial ante el *Majzen* o el *Cheraa*, tiene casi siempre el recurso del *solh*, resolviendo amigablemente cierto tipo de asuntos. El papel del Interventor como “hombre bueno” es una herramienta en cuyo uso se le instruye en la Academia pues su buen manejo contribuye a aumentar su prestigio en la cabila⁶³⁶. De acuerdo con las premisas anteriores, las nuevas normas deberían ser accesibles a la mentalidad del administrado sin que su implantación contribuyera a desprestigiar sus instituciones seculares. El progreso había de llevarse a cabo de forma paulatina mediante una legislación mutable y progresiva que permitiera acomodarla al ritmo de evolución que se fuera alcanzando.

Estas normas básicas sobre cómo se debería actuar a la hora de implantar nuevos Códigos de Justicia y nuevos procedimientos judiciales más acordes con la modernidad, nos informa sobre la posición de la Academia respecto al asunto, advirtiendo de su significativa incidencia sobre la sociedad indígena y sobre su evolución cultural⁶³⁷. Para la Academia, los delitos originados como consecuencia de los peculiares sentimientos o creencias del pueblo debían tener un tratamiento especial, lo mismo que los cometidos bajo influencia de supersticiones y creencias propias que inducían en el delincuente el convencimiento de la legitimidad del fin o de los motivos. Se recomendaba aceptar la relevancia del factor sociológico local en la consideración del hecho delictivo.

⁶³⁶ AGA 81/12694.120.7. “Estudio sobre la Justicia y su influencia sobre el régimen de vida” ensayo académico del alumno del VII curso de Interventores Rodolfo Beltrán Ballester, pp. 3-6.

⁶³⁷ Ibidem, pp. 7-9.

En el campo de la Justicia, España respetó todo cuanto tenía relación con la religión islámica, de lo que es testimonio el hecho de haber concedido la autonomía al Ministerio de Justicia Islámica, de cuyo titular dependían los *Cadíes* (también *Kadies* o jueces), *Muftíes*⁶³⁸, *Adul*⁶³⁹, *Auan*, *Bu Muaret*⁶⁴⁰ y *Ukil el Goiab*. Creó juzgados islámicos de primera instancia en todas las ciudades y cabilas; tribunales de segunda instancia en las cabeceras de cada región; el Alto Tribunal *Cheránico* de Tetuán, compuesto por *Ulemas*⁶⁴¹ y *Alfaquíes*⁶⁴² que representaban a las cinco regiones de la Zona. Organizó la justicia *cheránica*, dotándola de un código, e instituyó un escalafón para los *Cadíes*. Organizó las funciones del *Mufti*, del *Adul* y del *Ukil*⁶⁴³. Dictó un código para la Justicia *Majzeniana* ejercida por el *Baja* en las ciudades y el *Caíd* en las cabilas⁶⁴⁴.

Se ha mantenido con bastante insistencia, especialmente por un sector determinado de estudiosos, que el hecho de que la mayor parte de los estudios y trabajos llevados a cabo sobre el derecho musulmán y sus múltiples formas de manifestación, estuvieran realizados por militares y miembros de la administración hacía que la calidad de los mismos no mostrase demasiados vínculos con lo académico y, por ello, adolecieran de cierto alejamiento de la ortodoxia científica. Si ello fue así,



no hay que dejar de reconocer que el mismo hecho de que los autores fueran a la vez militares o miembros de la administración y jurídicos y que, además, estuvieran en la inmediatez del mismo campo de estudio e inmersos de la sociedad en la que el derecho se aplicaba, era una ventaja sobre los

eventuales jurídicos de “gabinete”, más academicistas pero desconocedores de la realidad social del objeto.

⁶³⁸ *Mufti*, jurisconsulto intérprete de la *sharia*.

⁶³⁹ *Adul*, funcionario con labores notariales que da fe y redacta actas.

⁶⁴⁰ Encargados de administrar las herencias de los que mueren sin testar y sin sucesión.

⁶⁴¹ Doctores de la ley islámica.

⁶⁴² Expertos en el *fiqh*.

⁶⁴³ *Ukil* en general es un abogado representante como mandatario del litigante que lo solicita, no tiene competencia jurídica. *Ukil el Goiab* es la persona que, bajo la vigilancia del kadi, administra los bienes de aquellos que se hallan ausentes.

⁶⁴⁴ Azzuz Hakim, Mohammad. “Una visión realista del Protectorado ejercido por España en Marruecos”

Muchos de los trabajos sobre derecho musulmán en Marruecos, realizados por Oficiales de la Intervención Militar, pueden considerarse aproximaciones etnográficas algunas de ellas de cierta entidad, tal y como puede ser la memoria-ensayo titulada “Justicia Indígena: Misión Interventora”⁶⁴⁵. Otros documentos, por sí o como complemento para estudios más profundos y más amplios, han de ser considerados al menos como etnografías amateur, tal y como las califica D.M. Hart⁶⁴⁶ y lo recuerda Amalia Zomeño en su “El derecho islámico a través de su imagen colonial”. En todo caso, a poco interés que se ponga en el análisis de estos documentos académicos, encontraremos fundamentos de carácter etnográfico que pueden ayudar a componer una visión sobre este área tan importante de la cultura indígena del Norte de Marruecos.

Sin entrar en detalles analíticos, pues ello no es el fin que perseguimos con nuestro trabajo de tesis, hemos de resaltar que algunos elementos particulares del derecho, especialmente del derecho de la *sharia*, fueron objeto de monografías etnográficas que nos proporcionan un mejor conocimiento del campo que tratan. Comentaremos alguno de ellos aunque sea de pasada, para reforzar así nuestro argumento de tesis.

El tratamiento que da la *sharia* al matrimonio es uno de los campos del derecho que más trabajos motivaron, tanto académicos como de campo, y que fueron recogidos en los respectivos documentos ad hoc. También la situación de la mujer la infancia y la enseñanza, la gestión de los bienes *Habus* o las herencias o el modo en que ha de gestionarse el patrimonio de los ausentes o de aquellos que fallecen son testar. Estos últimos aparecen referenciados en algunos trabajos pero nos limitaremos a comentar, y sólo de una forma somera, los correspondientes al matrimonio.

El tratamiento que recibe la gestión de la propiedad, considerada bajo criterios de derecho, esa es otra área que comentaremos de pasada y lo haremos cuando nos ocupemos de la Justicia vista en el ámbito del derecho, fundamentalmente el que

⁶⁴⁵ AGA, 81/12694.9.31, Propuesta para una posible publicación, el profesor emite una nota informativa muy dura y negativa sobre la misma, que se conserva entre las hojas del documento.

⁶⁴⁶ Hart, D.M. “Spanish Colonial Ethnography in the Rural and Tribal Zone of Morocco, 1912-56: An Overview and a Appraisal” en *The Journal of North African Studies*, 4/2 (1999), 110-130, 126.

impone o pretende imponer el *Majzen* mediante la Justicia *cheránica*. Sabemos que la propiedad y su gestión, con su transmisión y uso, es un concepto que tuvo tratamiento en el ámbito del derecho consuetudinario y también en el derecho de la *sharia* y damos por sentado que su estudio en estos últimos tiene un importante interés antropológico, pero es en el espacio del derecho civil del *Majzen* en el que haremos alguna reseña al respecto.

Veremos un par de figuras dentro del derecho consuetudinario u *Oorf*, porque no es nuestro objetivo entrar en su análisis detallado sino poner en evidencia el interés que despertaron en la sensibilidad antropológica de los Oficiales de Intervención. Se trata del *hak* y del *tezauig* que comentaremos oportunamente en su lugar como ejemplos de regulación legal para casos específicos, todavía vigentes en aquellos momentos. En fin, en cualquier caso, hay que aceptar el derecho consuetudinario como algo que se va a ir diluyendo en la medida en que las nuevas circunstancias que impone el Protectorado se vayan consolidando. Esta desaparición progresiva, lo irá siendo, en beneficio del continuo asentamiento del derecho de la *sharia* y del *Majzen*, que viene apoyado por la acción del Protectorado cuyos funcionarios tiene el mandamiento de contribuir a ello.

La Justicia consuetudinaria o del *Oorf*. La Administración española del Protectorado no favoreció en absoluto la existencia de la justicia consuetudinaria (el *Aorf* en otros lugares *Oorf*) practicada tradicionalmente por la *yemaas* de las cabilas bereberes y que en la Zona de Protectorado francés había sido legalizada por el Dahir Bereber del 16 de mayo de 1930⁶⁴⁷. Creemos que, estrictamente, la actitud no fue tan clara como algunos han visto pues en la forma de actuar de muchos OI's y en las palabras que contiene algún documento didáctico de la Academia se detecta lo contrario.

Respecto al *Oorf* o derecho consuetudinario, los elementos más identificativos del mismo se mantienen vigentes en las kabilas de BENI IDER⁶⁴⁸ y de BENI HOZMAR⁶⁴⁹,

⁶⁴⁷ Azuz Hakim, Mohammad, op. cit.

⁶⁴⁸ AGA, 81/12673.44.8

⁶⁴⁹ AGA, 81/12673.43.14

ambas pertenecientes a la Yebala en sus límites con el Lucus y la Gomara. Son similares a los que todavía se respetan en otras muchas del Rif y el Kert, donde tiene presencia como conjunto de normas reguladoras de la convivencia social. Estos elementos principales que tienen función o espacio en el ejercicio del *Oorf* (personas, cargos, instituciones, circunstancias, acciones y omisiones, faltas y penalizaciones, etc.) son los que a continuación detallamos:

- *Nadir el Habus*. Administrador de bienes *Habus*. Este es un cargo que nombra la *yemaa*, recae siempre en una persona de gran moralidad y honradez, siendo nombrada por medio de una *fatha* (plegaria a Dios pidiendo iluminación en el buen camino) Puede intervenir en cualquier momento aunque la época más atareada la tiene al finalizar el año agrícola cuando se produce la revisión del resultado de las cosechas y se empieza a preparar el campo para la siguiente. Puede ser sustituido en cualquier momento si a juicio de la *yemaa* no está haciendo su trabajo apropiadamente. Tiene la responsabilidad de llevar el *Hauala* del *Habus* (registro de sus propiedades).

- *Amlak el Habus*. Arrendamientos por un año de las tierras. Estos rendimientos son administrados solamente por el *Nadir*, que es el encargado de arrendarlo en el mes de octubre y sacarlo a subasta al mejor postor. Las propiedades del *Habus*, también se dan por el *jobza* (pan), o sea, por una parte del producto (mitad o cuarta parte) según sea la importancia y la calidad de la tierra.

- *Yuamas*. Mezquitas. Las necesidades de las mezquitas que se atienden con los ingresos del *Habus*: limpiezas, encalados, aceite de consumo, cambio de esteras y pago al *fakih* del *yemaa* (maestro de la escuela). Para el arreglo y mantenimiento de techos y cobertizos, con el dinero del *Habus* se compra la paja y las cuerdas necesarias, requiriéndose la *tauaza* (en otros lugares *tuiza* o prestación personal) de la *yemaa*. El *Nadir* da una comida a los hombres de la *tauaza* que es obligatoria una vez asignados y que está bajo la pena de multa su no prestación.

- *Xart el fakih del yemaa*. Contrato del *fakih*. La *yemaa* hace un contrato con un *fakih* por una cantidad en metálico que atiende el *Habus*, más otra cantidad en grano que es aportada por las distintas casas con arreglo a la situación y a la posición económica de las familias correspondientes. Para la comida del *fakih*, la *yemaa* establece turnos, dando cada casa una comida. En la primavera y durante tres viernes seguidos hay que dar al *fakih* una *majta* (manteca que produce la leche de una vaca que también llaman *yumeia* o

viernes). Terminado el año de contrato, que es de octubre a octubre, la *yemaa* le lleva el grano a su casa.

- Zauay. Casamiento. Si es entre personas del mismo *duar*, para concertar el casamiento el encargado de hacer las primeras gestiones cerca del padre de la novia es el *fakih* del *yemaa*; pero si el casamiento es fuera del *yemaa*, las gestiones las hacen en el zoco de la cabila, bien el padre del novio o una persona de respeto en su representación y una vez puestos de acuerdo ante dos *adules*, se declara la dote en dinero y efectos que le entrega el novio. El día del casamiento, la novia es trasladada a casa del novio en la *buya* (palanquín) y antes de bajarla de la bestia en que la llevan hacen que el padre del novio le haga la *rexma* (señal) que consiste en hacer una señal o marca en la oreja de una ternera, habiendo la costumbre de que si la hace en la derecha corresponde la mitad a la novia y si es en la izquierda solamente la cuarta parte.

La conducción de la novia es hecha en medio de descargas de fusilería y otras expresiones de alegría. Una vez consumado el matrimonio el novio saca una espuerta de higos y pasas a los de la *yemaa*, que la reciben con nuevas descargas, “bravos” y otras ironías, las mujeres alegran con el *iu, iu, iu*.

En la cabila de BENI IDER y en otras próximas como la de BENI HOZMAR no hay costumbre de dotar los padres a sus hijos, solo se observa la costumbre de fijar como dote algunas alhajas y jaiques. Al visitar los casados a sus respectivos suegros, estos les señalan y asignan medio toro o vaca y también ceden a la novia la mitad de la habitación que designen al matrimonio.

Las invitaciones se hacen principalmente para recaudar compensatoriamente los regalos que los padres de los novios hicieron a otros en el día de su casamiento. Regalos que si no los devuelven son reclamados ante la autoridad de la kabila, que les obliga a pagar.

La víspera de la boda, las mujeres hacen regalos a la novia a la que visitan en su casa y al día siguiente de la boda hacen los regalos al novio a los que llaman la *grama*. La *grama* del novio la entregan en el lugar de reunión del *duar* y las cantidades que cada cual va entregando, las canta un pregonero.

La visita a los suegros, el novio la hace a los siete días y la mujer visita a sus padres después de varios meses y a veces al año. Estas visitas protocolarias son hechas acompañadas por personas de la familia y a este protocolo lo llaman *eftah et-trek* (abrir el camino).

Las viudas cuando se casan de nuevo no son llevadas en el palanquín y si la boda se celebra dentro del *duar*, es llevada a casa del novio acompañada por mujeres y algún que otro hombre de la familia. La dote de la viuda es, por regla general, la mitad de la que llevó en su primer matrimonio.

- Nacimientos. Es costumbre que las mujeres del *aduar* visiten a las recién paridas al tercer día de haber dado a luz y como *tehenia* (felicitación) le llevan un presente que debe ser el mismo que los visitantes han recibido de los padres o parientes de la parida. Estos presentes los comen los familiares de la mujer y los que van a felicitarla, consistiendo en un guiso de gallina, huevos, pan, etc.

- El Sabaa. Séptimo día. El séptimo día del nacimiento del niño hacen una pequeña fiesta que podríamos llamar de bautizo, para el cual el *fakih* del *yemaa* sacrifica una res y le pone el nombre que han acordado sus padres.

- Jitan o Tahara. Circuncisión. La *tahara* la hacen principalmente en la pascua del *Mualed* (natividad del Profeta) aunque también se acostumbra a hacerla aprovechando la celebración de un *mussem* (fiesta) de cualquier santo que se venere en la *kabila* y las mujeres visitan las casas de los circuncidados para felicitarles y llevarles la *grama* que en otras ocasiones han recibido los padres de estos.

- Yanaiz. Entierros. Si el muerto no ha llegado a la edad de la pubertad, solo le hacen unos pequeños rezos y le entierran sin más ceremonia; pero si pasa de esta edad, sacrifican una res y dan trigo a la *yemaa* para que lo muelan y hagan pan para comer los *tolbas* y demás gente de la misma casa del difunto para hacer los rezos reglamentarios, antes y después de dar sepultura al cadáver. También dan comida a la *yemaa* al tercer día de la muerte al que denominan *ium et-tefrir* (día del reparto) para que asistan a los rezos de este día y también al que hace cuarenta, al que llaman el *arbein*.

- Irtz. Herencia. En los repartos de herencias intervienen dos *adules* y dos personas competentes del *aduar* designados por el *kadi* y para el pago de sus trabajos, se acostumbra separar una parcela que se subasta y vende dando la preferencia a los herederos, el importe se distribuye por mitades, una de las cuales se la llevan los que hacen las veces de peritos y la otra los *adules* y el *kadi*.

- Uaziaat. Reparto de reses sacrificadas. Una res que se ha despeñado y hay que sacrificar, si no es día de zoco o éste está muy lejos del

aduar, el *yemaa* tiene la obligación de comprar la res y distribuirla. El dueño se lo comunica al *mokaddem* que convoca a los vecinos y en presencia de ellos se ajusta el precio. El *yari* va tomando nota de las partes que quiere cada uno y se encarga él mismo de cobrar y hacer efectiva la cantidad al dueño. La *yemaa* que se niega a hacerlo es responsable de la pérdida que se causa al dueño y está obligada a abonársela.

- Dula. Reunión de ganados. Todo el ganado lanar y cabrío del aduar, es reunido todos los días en un lugar designado para ello y para su pastoreo establecen un turno diario entre todas las familias del mismo. El pastor es responsable de las pérdidas que ha de buscar en los demás *aduares* o pagarlo, salvo cuando la res es muerta por el *dib* (chacal).

- Xarikat el ard. Acuerdos de aparcería. Las tomas de terrenos en aparcería está sujeta a los contratos que se establezcan, que pueden ser por mitad, por una cuarta o por una quinta parte del producto, después de ser apartada las semillas empleadas en la siembra. Lo más corriente en la cabila que estamos comentando es dar la quinta parte a los labradores aparceros que se llama *jmmas*. Las diferencias entre aparceros y dueños son sometidas a la resolución del *xej el fel-laha* (jefe de labradores aparceros).

- Raaia. Pastoreo. Después de la recolección de las cosechas, los ganados pueden pastar incluso en los terrenos particulares, salvo en lo que sus dueños reserven para sus ganados, para lo cual utilizan la *aalma* (señal) hincando cañas en el terreno que indican donde queda prohibido pastar. La resolución de pleitos por daños causados por el ganado en sembrados compete al *xej el fel-laha*.

- Ard el yemaa. Tierras comunales. Son tierras que no pueden ser vendidas y de ellas aprovechan todos los vecinos del *yemaa* para hacer leña, apacentar ganado, sacar maderas para las techumbres de sus casas, para hacer arados y demás herramientas de labranza. Cuando son de gran extensión se permite labrarlas a los vecinos pero no pueden pasar a su propiedad particular.

- Gaut. Alarma. Al grito de alarma todas las personas tienen que acudir y perseguir a los bandidos o seguir las huellas de lo robado hasta el próximo *aduar* al que piden que sigan al ganado o las huellas de lo robado. Desde este momento, la obligación de seguir buscando y la responsabilidad pasa a este *aduar* y así sucesivamente, de uno a otro hasta dar con el robo. Si un *aduar* se negara a mantener la persecución es considerado como autor o cómplice y la *rebaa* o la kabila les obliga al pago del importe del robo.

Cuando el ladrón es detenido, si tiene bienes con que pagar se ponen estos a la venta y se obliga a sus familiares a comprarlos. Si no hubiera bastante con estos bienes, se venden también los de sus parientes y si a pesar de ello faltase aun, los completa la *yemaa*, la *rebaa* y, por último, la *kabila*. Las multas más corrientes son: por homicidio 6.000 pesetas; robo de mula, caballo o asno 500 pesetas; toro o vaca 250 pesetas; colmena 25; cepos 25; gallinas 25; huevos 5 pesetas, todo ello por unidad de lo robado.

- Hudud. Límites. La *kabila* tiene señalados los límites o demarcación de cada *aduar*, para poder exigir responsabilidades de cuanto ocurra dentro de los mismos. Además de los límites de *aduares* y *rebaas*, hay los de *kabila* teniendo obligación los que habitan *aduares* sobre la frontera de ambos acudir al *gaut* cuando hay alarma; La responsabilidad recae sobre la *kabila* dentro de cuyos límites se ha cometido el robo u homicidio, pero si este se comete en el mismo límite de las dos *cabilas*, la responsabilidad compete a las dos por igual.

- Sucna el barrani. Dar vivienda al forastero. El forastero que llega a otra *kabila* sacrifica una res en el lugar de reunión de la *yemaa* que lo acoge siempre, por ser de mal agüero el rechazarlo. Le ayuda a trasladar sus bienes y efectos, le señala lugar para edificar su casa y le ayuda a edificarla. Le dan tierras de las comunales para que pueda labrar. Se convierte en uno de tantos en el *yemaa* y participa como los demás a todas las cargas, contribuciones personales, etc.

Dada la estructura social, política y administrativa de la *kabila* (§ II), es la *yemaa* o consejo del pueblo la que tiene atribuida la responsabilidad de aplicar el derecho consuetudinario, administrando la justicia que se deriva del mismo. Alrededor de 1927, el americano Carleton S. Coon⁶⁵⁰ llevó a cabo un programa de antropología física en los territorios recientemente pacificados del Protectorado español, además de sus objetivos principales tomó notas y escribió sobre las peculiaridades del sistema jurídico de sus gentes, que comentamos a continuación y que complementan las anteriormente expuestas

⁶⁵⁰Carleton Stevens Coon, (1904-1981), antropólogo físico, profesor de la Universidad de Harvard, estudió la población del Rif en 1927 y escribió libros y artículos sobre sus apreciaciones científicas al respecto.

- Robo de huevos y volatería.- El ladrón debe pagar una multa de treinta duros. Si el culpable es un niño, comparece y paga su padre.

- Robo de maíz.- A los muchachos que robaban mazorcas de maíz medio maduras se les impone una multa colectiva de cinco duros. El labrador afectado tiene el derecho de recuperar, de las cosechas maduras de los padres, el mismo número de mazorcas.

- Siega de maíz en parcelas vecinas.- A veces el maíz plantado en parcelas vecinas, pertenecientes a distintos propietarios, madura desigual en el tiempo.

El propietario del maíz tardío puede manifestar el deseo de impedir que el propietario de la otra parcela siegue su cosecha, hasta que ambas estén maduras, por temor a que su propio maíz sea pisoteado durante las labores de siega. Esta situación surge cuando para entrar en una parcela es necesario pasar por la otra. En este caso, la *yemaa* puede ordenar al propietario del maíz temprano que espere hasta que el otro haya madurado.

- Arrancar ramas de árboles frutales.- Si cabras o niños arrancan ramas de un árbol frutal, el propietario del árbol presenta la rama o los botones que había en ella. Por cada botón se penaliza con un *girsch* (aproximadamente cinco céntimos), que es la compensación que debe recibir el propietario del árbol y además ha de pagarse una multa de veinte duros.

- Pisotear huertas.- Esta falta se castiga con una multa de unos dos duros, sin restitución del daño.

- Vigilancia de huertos.- Durante la época de la siega, durante la noche, los miembros de este cuerpo vigila los huertos del *ighs* para evitar robos.

- Comienzo de la vendimia.- La *yemaa*, que tiene a su cargo el distribuir las familias pobres entre las ricas, para la vendimia, impone una multa de veinte duros al culpable de haber recogido uva antes de haberse dado orden para ello.

- Recogida de aceitunas caídas.- De forma similar, el cabeza de familia ha de pagar un cuarto de duro por cada miembro de la suya que empiece a coger aceituna caída antes de darse la orden para ello.

- Robo de aceitunas.- El robo de aceituna se castiga con una multa de diez duros.

- Violación de terreno ajeno para coger hierba.- Si un hombre sorprende en un campo a una mujer cortando o cogiendo hierba para su vaca,

puede denunciarla y su marido será multado con un duro; pero el presentar tal denuncia, se considera una bajeza y son pocos los que lo hacen.

- Descarrió de cabras y ganado mayor en un cementerio.- Si cabras o ganado mayor, sea con intención deliberada de su pastor o sin ella, entran en un cementerio, su propietario es multado con un cuarto de duro por cada cabra y un duro por cada vaca o toro de los que entraron.

- Reparación de acequias de riego.- Si algún labrador deja de mandar un hombre o varios hombres a trabajar en una zanja, cuando se le ha mandado hacerlo, se le multa con dos o tres duros por día y por hombre.

- Sacar ilegalmente agua de acequias de riego.- Esto es considerado como falta muy grave, y aunque solo se castiga con una multa de cinco duros, engendra siempre discordias y a menudo incita al asesinato.

- Regular la asistencia de la oración.- Es necesario explicar antes que cada *ighs* de la cabila tiene la orden de enviar una vez por semana, veinticinco hombres a la mezquita común de la cabila, para rezar. La *yemaa* de cada *ighs*, forma una lista con los nombres de todos los hombres casados del *ighs*; se acuerda el día en que cada *ighs* debe asistir a la mezquita y el *ighs* mantiene fijo este día a perpetuidad. La primera semana deben ir los primeros veinticinco hombres de la lista, la segunda semana los siguientes, y así sucesivamente hasta el final de la relación en que vuelve a reanudarse el proceso desde el principio. Si el número de hombres casados del *ighs* no es exactamente divisible por veinticinco, a los que quedan al final de la lista se suman los suficientes de la cabeza de la misma, hasta completar el número de veinticinco, continuándose así la vuelta. Es obligación de la *yemaa* local en cuya demarcación se encuentra la mezquita de la cabila el vigilar que se presenten los veinticinco hombres de cada *ighs* en el día que se les señaló. Si un *ighs* es tan reducido que no cuenta con los veinticinco, se une a otro *ighs* para este fin.

Si los miembros de la *yemaa* en la demarcación en que está la mezquita, se da cuenta de que un día determinado la representación no está completa, multa con cinco duros al hombre que ha faltado. Si estos no se pagan prontamente, interviene la *yemaa* de la fracción y multa al *ighs* culpable con una cantidad que oscila entre los doscientos y trescientos duros.

Si un hombre se halla ausente, de viaje, su nombre es borrado temporalmente de la lista y los que le siguen adelantan una posición; si está enfermo o bien alguna otra razón le incapacita para asistir, se le permite

mandar un sustituto. Si un hombre cae enfermo en el camino o es herido, o alguna otra causa le impide llegar a tiempo a la mezquita, siendo ya demasiado tarde para poder procurarse un sustituto, se le perdona la falta de asistencia.

Las multas impuestas por estos motivos y cuyo producto se empleaba para la conservación de la mezquita, consistían antiguamente en nueces, almendras, higos o uvas. Más tarde, cuando se empezó a importar azúcar, se tributaban dos pilones de azúcar. Aún más tarde, se estableció la multa en metálico.

- Mantener desterrados de otros quintos.- Cuando un hombre ha sido desterrado por la *yemaa* de la cabila, por uno, dos o más años, debe pasar a un quinto diferente y con preferencia a un *ighs* en el cual tenga amistades. La *yemaa* del *ighs*, recoge una parte proporcional de la cosecha de cada labrador y las entrega al exiliado. Esto se realiza únicamente en el primer año. Si permanece más de un año, está obligado a trabajar para un vecino, en calidad de obrero a destajo y ganarse así el sustento. Si un labrador se niega a entregar su parte proporcional, se le toma por fuerza y duplicada. Sin embargo, tales negativas son desconocidas.

- Mantener consejeros (miembros de la *yemaa*) de otra cabila.- Si los consejeros de una cabila extraña paran en un pueblo por una noche, la *yemaa* de esa localidad, tiene a su cargo su manutención y alojamiento. En primer lugar se procura una casa para los huéspedes, desalojando de su domicilio por aquella noche a un matrimonio sin hijos. Seguidamente se dedican a recoger alimentos. El pan y toda clase de frutas frescas y secas, nueces y verdura, son tributados sin pago alguno, por los hombres ricos del pueblo. La carne, azúcar, te, velas, aceite, pimienta, manteca y volatería, se adquieren de los miembros del *ighs* que quieran venderlo. La gente de la *yemaa* compra la volatería así como los huevos en casa de las viudas, en el caso de que nadie los traiga voluntariamente.

Si alguien se niega a facilitar el suministro del pan que le ha sido asignado, puede ser multado con diez *soldi* por cada pan; pero como quiera que no se conoce el caso de que alguien se haya negado alguna vez, esta multa es puramente teórica. Si al comprar los artículos no facilitados por tributación, los miembros de la *yemaa* gastan más dinero del existente en el fondo de multas, pagan la diferencia entre todos, recuperando el importe más adelante por partes iguales exigidas a todos los hombres del *ighs* que han estado casados

durante el último año. Los mismos miembros de la *yemaa*, hacen de cocineros de los consejeros visitantes.

- Entrar en la cámara de la *yemaa* sin ser llamado.- Si algún miembro del *ighs* entra en el cuarto de la *yemaa*, cuando ésta se encuentra deliberando, se ruega al intruso que se quede, y se le ofrece te. Cuando finalmente se marcha, es inmediatamente enviado tras él uno de los miembros de la *yemaa* para hacerle volver. Esta vez se le llama la atención por haber entrado sin que le llamaran y se le multa con dos o tres duros.

- Hablar con mujeres.- Si un hombre o un muchacho habla a una mujer casada que no pertenezca al *ighs*, sino a otro, en un camino o en algún otro lugar público (excepto en el zoco), la *yemaa* de la localidad a la cual pertenece la mujer, emplaza al que ha cometido la falta y le impone una multa de cinco duros. Si el ofensor solicita repetidamente a la mujer, o bien vaga por los lugares que se sabe que ella frecuenta para poder hablar con ella, la *yemaa* del propio *ighs* a que pertenece el ofensor, le multa con cincuenta o sesenta duros. Si tal ofensa tiene lugar en el zoco, se considera mucho más seria y el caso se eleva ante la *yemaa* de la fracción.

Estas reglas no se refieren a mujeres solteras a las cuales cualquiera pueda hablar, aunque de modo respetuoso.

- Querellas entre mujeres.- Si una mujer lesiona a otra valiéndose de una piedra, bastón o cualquier otro objeto, la *yemaa* impone una multa de cinco o seis duros al marido de la agresora. Generalmente, la *yemaa* se entera de estos casos por habladurías ya que al marido de la mujer lesionada, normalmente, le da demasiada vergüenza el denunciarlo.

- Entrar en un cementerio ocupado por mujeres.- Si un hombre o muchacho entra en un cementerio cuando están reunidas allí las mujeres del *ighs*, en viernes u otro día festivo, se le multa con cinco duros.

- Entrar en la tumba de un santo ocupada por mujeres.- Si un hombre o un muchacho entra en la tumba de un santo en que se han reunido mujeres, la *yemaa* le impone una multa de cincuenta a cien duros.

- Luchas sin armas.- Si dos hombres luchan entre si valiéndose de sus manos sin usar arma alguna, la *yemaa* establece cuál de los dos empezó la lucha y le multa con una cantidad proporcional al daño causado.

- Hablar a un enemigo.- Si un hombre es sorprendido hablando con un miembro de un *ighs* contrario, en momento en que haya guerra o en que sea

inminente la ruptura de hostilidades, la *yemaa* de su propio *ighs* le multa con cincuenta duros.

Como podemos ver se trata de un ámbito de competencias ciertamente reducido, que está dirigido a mantener la vida cotidiana de la *yemaa* dentro de los cauces de la buena convivencia. Contempla la corrección de pequeñas faltas de comportamiento vecinal y lo hace mediante una descripción pormenorizada y fiel de la misma, asignando multas de cuantía predeterminada. Como puede apreciarse, la moneda que se contempla como liberadora de pago es la española⁶⁵¹.

Por encima de estos casos, hay contravenciones al código no escrito que gobierna la vida del bereber rifeño que caen dentro de lo que podemos considerar como delitos menores y que son juzgados por la *yemaa* de la fracción correspondiente⁶⁵² que es su órgano de gobierno. Las cuestiones que afectan a la fracción en tanto estructura intermedia de la sociedad, no son muchas ni de gran entidad, como suele suceder con las instituciones intermedias. Las cosas pequeñas y próximas al individuo y a su familia son gestionadas y resueltas por la *yemaa* del poblado o *ighs*; mientras, las cosas de entidad que afectan a todos son responsabilidad de la *yemaa* de cabila, por ello, la *yemaa* de fracción actúa en un espacio de cierta indefinición con sus bordes que se funden por arriba y por abajo con los de las otras instituciones del mismo tipo y distinto nivel.

Normalmente, la *yemaa*, no suele tener determinada la frecuencia con la que se reúne para decidir sobre aspectos de su competencia. En aquellas fracciones que tienen zoco, se suele aprovechar el día del mismo para hacer una asamblea consultiva y despachar los aspectos penales que haya pendientes; en las que no lo tienen la asamblea se convoca según la necesidad concreta y la reunión tiene lugar allí donde se designa por el *caid* de la misma. En todo caso, los asuntos conflictivos sobre los que entiende y administra la justicia consuetudinaria correspondiente, son los siguientes:

⁶⁵¹ AGA 81/12717.64.14. Todos los datos sobre las funciones de los tribunales consuetudinarios de *yemaa* proceden de esta fuente que es una traducción parcial del libro *Tribus del Rif* de Coon y se encuentra en el tejuelo mencionado.

⁶⁵² La *yemaa* de fracción es una asamblea de nivel medio dentro de la cabila. En algunos lugares la hemos visto denominada como Consejo de los Grandes, tal vez porque se constituye con dos personas importantes por cada poblado o *ighs* de la fracción.

- Apoyar a la yemaa de poblado o ighs.- Si cualquiera que haya sido multado por la yemaa del ighs se niega a pagar la multa, su yemaa envía un mensaje al moderador de la yemaa de la fracción. El moderador, manda llamar a los consejeros que acuden armados a un lugar previamente fijado, desde donde se dirigen juntos a la casa del renuente. Llegados allí, se le impone una multa varias veces mayor a la original. El alcance de esta multa normalmente se sitúa entre los cincuenta a doscientos duros, de acuerdo con la falta cometida.

- Robo de ganado.- Aquel que haya robado corderos, cabras, ganado mayor, asnos, mulos o caballos, es citado ante los consejeros y multado con una cantidad entre cien y doscientos duros, estando obligado además a devolver a su víctima los animales robados en metálico o en especie. El robo de camellos no entra dentro de jurisdicción alguna, debido a la condición irregular de los nómadas que los poseen, en este caso el problema se suele resolver con una pelea⁶⁵³.

- Lucha de bastón.- En este caso, los consejeros deciden cuál de los dos contendientes ha cometido la falta que origina el conflicto y le multan con cincuenta duros. Si el ighs del hombre agraviado es poderoso, los consejeros obligan al culpable a traer una cabra, pan, te y azúcar e ir con todo ello a casa del agraviado para obsequiarle con una fiesta. Tal fiesta, que corre a cargo de los visitantes a la casa, es un acto de mucha importancia pues con su atractivo incita a la cortesía y no puede ser menospreciado. La persona honrada con tal favor, debe conceder cualquier petición que se le haga y cesar inmediatamente en su enemistad hacia el festejante. Si el ighs del hombre agraviado es débil, no es necesario adoptar preocupaciones de esta índole.

- Disparo contra un hombre fallando el tiro.- El que dispara contra otro sin acertarlo, debe pagar a los consejeros de la yemaa, una multa de cien duros.

- Hablar a mujeres en el zoco.- Esta falta se considera mayor que hablar a mujeres en cualquier otro lugar. Se juzga la falta por los miembros de la yemaa de la fracción en cuyo territorio se celebra el zoco y se castiga con una multa de cien duros.

⁶⁵³ Creo que no es exactamente así, la imprecisión se debe a que este es un caso altamente improbable en los territorios en los que Coon llevo a cabo el trabajo de campo. En los territorios orientales, donde se encuentran las tribus todavía nómadas y con camellos, es muy posible que el control de sus pertenencias les permitiera evaluar con precisión las faltas y qué, éstas, tuvieran una compensación similar.

- Entrar en un zoco de mujeres.- El que un hombre entre en un zoco reservado a las mujeres se considera una ofensa tan grave sino más grave aún que la de hablar a mujeres en un zoco común. Se castiga con una multa de cien duros que deberá ser pagada a los consejeros o miembros de la *yemaa*.

- Adulterio no descubierto en el acto por el marido agraviado.- Si un marido se entera de que su mujer le ha sido infiel, aunque no fuera personalmente testigo de tal suceso, no está autorizado para matar al hombre sospechoso sin incurrir en la penalidad correspondiente al asesinato común. Tiene el privilegio de poder elevar el asunto a los miembros de la *yemaa* quienes multan al sospechoso, si están más o menos fundadamente seguros de su culpa, con una cantidad que oscila entre los cien y los doscientos duros.

Se obliga a la mujer a divorciarse a la fuerza de su marido y la prohíben contraer nuevo matrimonio con él o con cualquier otro hombre. Las mujeres así divorciadas, regresan a vivir a casa de sus padres. A menudo, estas mujeres se hacen prostitutas ejerciendo su comercio con el mayor secreto posible. Si es sorprendida en su ejercicio el hombre con el cual está emparejada es castigado tal como lo fue el primer ofensor convicto. Si ha sido expuesta públicamente como prostituta varias veces, los hombres de su *ighs* la secuestran, la llevan a las montañas y allí la matan ocultando su cuerpo. Nadie se da por enterado de su ausencia y si los consejeros miembros de la *yemaa* llegan a oír algo sobre el asunto, aparentan no conocerlo en absoluto.

Si una mujer sorprende a su marido en acto de adulterio con otra mujer, generalmente regresa junto a sus propias gentes y les explica lo sucedido. Los hombres de su familia, su padre, hermanos o tíos paternos, puede elevar el asunto ante la *yemaa* y conseguir que el marido se divorcie y sea multado. Sin embargo, en muchos casos los hombres de su *aduar*, persuaden a la mujer de no emprender paso alguno, en la creencia de que una conmoción de este tipo traería la ruptura interna del *ighs*. En el caso de que una mujer al casarse lo hubiera hecho con un miembro de otro *ighs*, el llevar o no a cabo una acción contra el marido depende en mayor grado del respeto que hacia el *ighs* del marido tienen las gentes del suyo propio. En cualquier caso, la violación del secreto por parte del hombre no se considera una falta tan grave como la de la mujer en igualdad de circunstancias.

- Deuda de sangre.- Aunque los asesinatos, heridas y adulterios sorprendidos en el acto, son delitos que caen fuera de la jurisdicción de la *yemaa* de fracción y deben pasar a la de la *yemaa* de cabila, una de sus

consecuencias recae directamente sobre sus miembros o consejeros. Se trata de la imposición y recaudación de la *diia* o dinero de sangre. Aunque es la *yemaa* de cabila quien tiene el derecho de imponer la multa, es la *yemaa* de fracción o consejo de los grandes quien tiene la responsabilidad de llevar a cabo la indemnización de la familia de la víctima. Ello tiene lugar después que la *yemaa* de cabila ha decidido el fallo y el castigo. El asesinato es expiado con el pago de una cantidad entre los cien y los quinientos duros. El importe varía de una fracción a otra, pero dentro de una de ellas es el mismo. Las heridas se compensan con cantidades cuyo importe depende del tiempo de convalecencia que han traído consigo, a razón de veinticinco duros por mes hasta la recuperación del herido.

El homicida paga si puede, si no alcanza ni con la venta de sus propiedades, paga el *ighs*. En algunos lugares, el grupo social es el que paga independientemente de que el culpable tenga o no capacidad para atender el pago personalmente. En otros lugares, responde del pago un hombre cualquiera haciéndose acreedor de esta cantidad que le será compensada con el próximo pago de moneda en sangre que se haga a su *ighs*. En los *ighs* donde el pago es individual, se extienden recibos a los hijos del muerto y a falta de estos a su padre. Los niños reciben el doble que las niñas, pero si el muerto no deja hijos ni padre, el dinero se reparte entre los miembros del *ighs*.

Muchos *ighs* rechazan la moneda de sangre como sistema compensatorio y solo aceptan cobrarse en sangre matando a un miembro del *ighs* del homicida. En este caso, una vez cometida la venganza, la *yemaa* de cabila considera zanjada la querella. Con frecuencia, el *ighs* injuriado cambia de idea, es decir, una vez aceptada la moneda de sangre se toma venganza, en cuyo caso viene obligado a devolver el dinero. Rara vez se cometen asesinatos dentro del *ighs* dado que se consideran crímenes antinaturales. Pero cuando esto sucede el homicida es inmediatamente muerto por sus propios vecinos a no ser que se escape. Un fugitivo por esta causa no encontrará albergue alguno en todo el Rif y debe tener cuidado de no frecuentar camino o lugar alguno por donde pasen los rifeños, pues en caso contrario, tarde o temprano le alcanzará la venganza.

- Asistir a bodas fuera de la fracción.- Otro de los deberes de la *yemaa* de fracción es el de asistir a las bodas de miembros de otra *yemaa* de fracción, o de sus hijos, en otras fracciones o quintos. Esta costumbre tiene como fin el fomento de las buenas relaciones entre esos dos grupos de una

misma cabila. Los consejeros asisten en corporación, llevando veinte o más muchachas entendidas en cantos y danzas, músicos contratados, un toro o una vaca, dos o tres mulos cargados de pan y cantidades grandes de té, azúcar y velas. El coste de los regalos se atiende del fondo de multas.

En la parte superior de la estructura ejecutiva del derecho consuetudinario bereber, en el Rif, está la *yemaa* de cabila que se reserva la administración de la justicia para los casos más graves contra la integridad y honor individual como puede ser los de: adulterio sorprendido en el acto, asesinatos y heridas graves. También es responsabilidad de la *yemaa* de cabila las relaciones formales con otras cabilas, el establecimiento de alianzas para ir contra otra u otras y cualquier intervención que pueda considerarse en problemas intestinos de otras cabilas⁶⁵⁴.

- Adulterio sorprendido en el acto.- El marido que sorprende a su mujer en acto de adulterio, tradicionalmente, tiene el privilegio de matar al hombre y después cortarle sus genitales para colocarlos en la boca del cadáver; también de matar a su mujer, desgarrándola con un cuchillo desde el pubis hasta el diafragma. Esto es algo que puede hacer pero no que tenga que hacer. Muchos maridos son incapaces de proceder con tal crueldad y se conforman con algún tipo de mutilación que evidencie el deshonor y posterior abandono.

En un caso de estas características cuando la *yemaa* tiene conocimiento del suceso, obra de oficio de forma inmediata, abandonando lo que les tenga ocupados en el momento y se dirigen lo más rápido posible a casa del adúltero y la incendian, la multa que le imponen es de unos mil duros dependiendo de las circunstancias y costumbres de la cabila y de la importancia del *ighs* del adúltero. La multa puede satisfacerse en metálico, ganado, tierra o en cualquier combinación de las mismas. Cuando se paga en ganado y tierras se venden inmediatamente, si el producto de la venta excede del importe de la multa, la diferencia se devuelve al *ighs* del adúltero. Si los adúlteros pertenecen a distintos *ighs*, la carga de la multa se comparte entre los dos *ighs*. Cuando el adúltero sobrevive a la venganza del ultrajado, debe abandonar la cabila para siempre, las mujeres que sobreviven regresan a sus familias, divorciadas obligatoriamente y con la prohibición de contraer nuevas nupcias.

⁶⁵⁴ La relación de delitos y penas, las hemos recogido casi literalmente del trabajo de Carleton Stevens Coon, *Tribus del Rif* que se conserva en AGA 81/12717.64.14. No hemos considerado oportuno entrecomillar el texto porque no es producto propio ni criterio del autor sino descripción de un *corpus* de derecho existente.

Cuando se tiene en mano el metálico de la multa, se reparte entre los quintos recibiendo cada uno de ellos una parte igual, que a su vez ha de repartirse equitativamente entre todos los cantones que integran el quinto⁶⁵⁵ (i). De esta forma, al cantón de los que han delinquido le es devuelta una parte del dinero que han pagado algunos de sus miembros. A menudo se rechaza el aceptarlo, en cuyo caso el dinero se devuelve a los que en estos momentos eran los pagadores. Los cantones amigos del cantón del adúltero pueden igualmente rehusar el cobro y también su dinero es devuelto.

- Heridas.- Si un hombre hiere a otro la *yemaa* de cabila va a casa del delincuente y le impone una multa de quinientos duros, después de interrogar al miembro de la *yemaa* perteneciente a su *ighs*. La multa se paga siempre por todo el *ighs* mancomunadamente, sea o no moneda de sangre.

- Asesinatos.- Cuando un hombre asesina a otro, sea o no en represalia por un asesinato previo, la *yemaa* de cabila se traslada a su casa que incendia, tala los árboles frutales e impone una multa de mil duros. Si el hombre y su *ighs* se niegan a pagar la multa y se resisten a sus actuaciones, los miembros de la *yemaa* deben acometer contra ellos. Esta situación puede quedar resuelta en poco tiempo o bien puede enquistarse en un enfrentamiento que se prolongue por meses y dar lugar a una verdadera guerra. La evolución de la situación depende muy mucho de las alianzas que tenga establecida el *ighs* renuente. Cuando se da este caso, los miembros de la *yemaa* que pertenezcan a esas alianzas se suelen retirar subrepticamente y arrancan a disparar contra los hasta ese momento compañeros de asamblea. El *ighs* renuente comienza una campaña de captación de nuevos partidarios y aliados con la promesa de dinero y mujeres, de esta manera, en un período muy corto de tiempo se han creado dos bandos que se va a combatir ferozmente hasta que una de las partes se imponga.

*El hak*⁶⁵⁶. El *hak*, es un convenio que queda establecido entre la gente de la cabila para mantener bajo control la potencial violencia que pueda desatarse inmediatamente después de un incidente castigable con arreglo a lo que esté determinado. Para muchos casos, está establecida la ley del talión. Para los asesinatos,

⁶⁵⁵ Se refiere a las rbas que integran la fracción. A veces obviamos las explicaciones dado que nos suponemos familiarizados con el cambio de denominación y preferimos tomar la que se usa en el documento del que inmediatamente procede.

⁶⁵⁶ AGA. 81-12678.22 , XXX

vengando la muerte del padre o del pariente cercano, aunque otras veces pueda establecerse la *dia* (indemnización compensatoria), que pagan de acuerdo con un baremo tabulado: muerte, mil doscientos duros (según lugar y momento, en otros seis mil); robo de caballo o vaca, cien duros (en otros quinientos); de cabra u oveja, veinte duros (doscientos cincuenta); de gallina diez duros (veinticinco), etc. El atropello de casa o mujer, se castiga con palos y multa, según. Cuando el *hak* está en vigor los enemigos incluso se saludan y hasta llegan a comer juntos sin que nadie se atreva a tomar ninguna determinación en contra de los demás.

En caso de muerte, si el asesino es detenido, se reúne la cabila en el lugar en el que se le encuentre y es fusilado en público a menos que, tanto los familiares del muerto como la cabila se conformen con la intervención de los *xorfas* que siempre suelen mediar en estas cuestiones muñendo el acuerdo sobre la cantidad que por el delincuente de su familia. La regla general es que la cabila, antes de nada, saquea la casa del autor y si se conforman los ofendidos con recibir la *dia*, le venden todos sus bienes y si no completa la suma acordada son también vendidos los bienes de los familiares del culpable, hasta completar el total, del que dan una parte pequeña a los dolientes, siendo el resto distribuido entre los notables que intervienen. A pesar de estos acuerdos, es lo corriente que la deuda de sangre continúe en pie entre la familia del muerto y del homicida, que se acecharan mutuamente y de forma continua hasta encontrar la ocasión ventajosa para vengarse. No hay reglas que regulen esta venganza y es ejecutada por el primero que encuentra un descuido en el contrario o en uno de sus parientes, aunque sea lejano.

En otros lugares, en el proceso de reconciliación de las familias ante las cuales existe el *tolb*, intervienen siempre los *xorfas* y en algunas cabilas actúa de mediador el *xerif*. A este efecto, convienen de antemano el importe de la *dia* que ha de dar el matador a la familia del muerto, de la que siempre se quedan una gran parte los citados *xorfas* y demás personas que actúan en el arreglo, que muchas veces suelen ser con dineros. Además, para hacer más sólida la conciliación, los *xorfas* llevan consigo al criminal amarrado y con un cuchillo sujeto con los dientes, y en esta forma lo presentan a la familia del muerto, en señal de humildad y arrepentimiento. Una vez conseguido el perdón, el *xerif* que preside, pronuncia una *fatha* y dice: *El que derribe este muro, que Dios lo derribe sobre él*. Después de esto, celebran una comida a la

que asisten los parientes de los interesados y, de esta forma, queda saldada *oficialmente* la deuda de sangre.

*El tezauig*⁶⁵⁷. Cuando la cabila interviene en un caso que esté tipificado como sancionable, si el autor se refugia en algún santuario o *Zauia*, es respetado mientras permanezca en ella aunque el delito cometido haya sido el de asesinato. Los *xorfas* del lugar en el que el delincuente esté refugiado, tratarán de gestionar el perdón o el pago de la multa exigida o establecida por el *hak*, la cual nunca es perdonada; pero sí el castigo de palos que en otro caso hubiera sido sometido. Cuando se produce el refugio en *tezauig*, la cabila o fracción a la que pertenezca el individuo merecedor del castigo procede a derribar su casa y a saquear sus bienes, obligándole después a pagar la multa.

Justicia cheránica o religiosa. Veamos previamente los pilares básicos en los que se sustenta la ley islámica, la *xeraa* o *sharia* una ley que, como hemos dicho, persigue una finalidad primordial que es la de controlar la vida del creyente en todos sus aspectos, «la vida de todos sus seguidores sin distinción y la vida de quienes practiquen religiones toleradas, de tal modo, que les resulte imposible estorbar al islamismo en modo alguno»⁶⁵⁸. Todos los aspectos, tanto religiosos como económicos y sociales y políticos de la comunidad islámica, son controlados. Es una regulación de deberes externos para con Dios y se basan en Su inescrutable voluntad. No existe separación entre el Estado y el hecho religioso, todo está fundido y toda expresión de la vida diaria está condicionada por la religión que emana del Corán como principal fuente. De hecho, en el árabe clásico en el que se volcaron las palabras y mandatos de Dios y que contiene el libro sagrado no existen términos que distingan entre laico y eclesiástico, sagrado y profano, espiritual y temporal⁶⁵⁹.

La ley islámica o *sharia* se basa en cuatro pilares o principios fundamentales que descritos de forma breve y sintética son los siguientes: 1º, el Corán o libro sagrado; 2º, la *sunna* del Profeta que es la recopilación de las tradiciones que en su origen se dieron como genuinas; 3º, el *ijma* que es el consenso de los estudiosos de la comunidad ortodoxa o resultado del criterio acordado por los expertos en la

⁶⁵⁷ Ibid, XXXI

⁶⁵⁸ Hurgronje Snouck, C. *Selected Works*, G.H. Bousquet y Schacht (eds.) Leiden, 1957, p. 264.

⁶⁵⁹ Warraq Ibn. *Por qué no soy musulmán*, Ediciones bronze, Barcelona, 2003, p.154

interpretación del Corán; 4º, y el *qiyas* o método de razonamiento por analogía. Veamos estos elementos con un poco más de detalle

El *Corán*. Libro sagrado de los musulmanes, está escrito en árabe clásico, dividido en 114 *suras* o capítulos con un total de 6200 versos o *aleyas*. Es la infalible palabra de Dios revelada a Mahoma por intermedio de un espíritu o de Gabriel, el texto original está en el Cielo⁶⁶⁰. Gobierna todas las acciones y relaciones humanas que se estructuran escaladamente desde obligatorias a prohibidas, pasando por intermedias.

La *Sunna*. Es el camino o modo de vida de los musulmanes basado en los hechos y palabras del Profeta que los primeros seguidores recogieron en los *hadith* o tradiciones, aunque estudios de investigadores muy cualificados del Islán nos dicen que son compilaciones muy posteriores. Complementa y aclara el Corán.

El *Ijma*. Es el consenso al que llegan los compañeros del Profeta según unos y, según otros, el mismo consenso al que llegan solo los descendientes del Profeta. Este es un estado que no se alcanza hasta comienzos del 900. Regula la manera con la que debe abordarse las diferencias de criterio al valorar los mandamientos contenidos en el Corán y considerados en la *Sunna*. Como explica Schacht, llegado a un acuerdo entre los expertos, la acción futura debía limitarse a explicar y aplicar estas conclusiones establecidas para siempre⁶⁶¹.

El *Qiyas*. Es el razonamiento analógico que permanece subordinado a los otros tres apoyos de la ley musulmana. Es una vía de escape o solución entre una libertad de opinión sin restricciones y un rechazo a todo razonamiento humano tal y como establece la ley. Por analogía puede alcanzarse una conclusión encuadrando su asunto legal dentro de un sistema que contiene series graduadas de casos concretos⁶⁶² ya valorados.

⁶⁶⁰ Ibid., p.109.

⁶⁶¹ Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, pp. 70-71.

⁶⁶² Warraq, op. cit., pp. 154-160.

Hacemos una síntesis sobre la esencia de la *sharia* tomando las descripciones que, sobre la misa, hace Warraq habida cuenta la validez que damos a la imparcialidad y a la ausencia de adjetivos que pone en lo que reproducimos. «La *sharia* es el conjunto de leyes teóricas que se aplican en una comunidad musulmana ideal sometida a la voluntad de Dios» y contiene, después de pasar por alto algún juicio «Es inmutable, y la ciencia de la *sharia* constituye la interpretación infalible y definitiva de los textos sagrados. Es infalible porque se ha conferido poder a los doctores de la ley para que deduzcan del Corán y las tradiciones soluciones autorizadas; y en definitiva porque, al cabo de tres siglos, se dieron todas las soluciones»⁶⁶³.

Con respecto a la disposición al cumplimiento de sus receptos, ésta ha de ser total porque «Depende de la inescrutable voluntad de Ala, que ninguna inteligencia humana puede aprehender, por lo que hay que aceptarla sin dudar ni hacer preguntas». En todo esto, el papel de los doctores es sencillamente aplicar la palabra de Dios, vigilar su cumplimiento literal. En casos muy singulares y que no se hayan presentado con anterioridad por lo que no exista acción que obligue al respecto, solo se puede hacer cierto tipo de razonamiento por analogía valorando en qué nivel es o no es parecido un caso determinado a otro análogo sobre el cual hay doctrina. «Las decisiones de los doctores, que tienen fuerza de ley, se basan en la infalibilidad de la comunidad, una infalibilidad que el propio Dios confirió a la comunidad de Mahoma por medio de este»⁶⁶⁴.

Además de la justicia *cheránica* que aplica la tradición de la *sharia* por medio del máximo representante del *'ilm* que es el *cadi*, y de la carismática justicia *cherifiana* que se justifica en la *baraka*, está como hemos dicho la justicia administrativa del Majzen que se administra por la delegación, está la justicia de las *yemaas* o consuetudinaria. Estas tres vías jurídicas principales presentan entre ellas fronteras conflictivas donde se dirimen sus legitimidades respectivas. El escenario jurídico en el que la vía tradicional o *'ilm* se traduce en la justicia cheránica administrada por el *cadi* (también *kadi*) roza con frecuencia con la vía cherifiana o carismática basada en la presencia y funcionalidad de la *baraka* y administrada por el *naquib al-surafa*, cuando no entran en conflicto con la vía *majzeni* administrada por el

⁶⁶³ Warraq, opus cit., p.161.

⁶⁶⁴ Ibid.

Bajá del Sultán. Cuando la autoridad española se hace efectiva, una vez pacificado el territorio en 1928, la vía *cherifiana* presenta una decadencia tal que su importancia y presencia parece reducirse a un recuerdo testimonial de la misma; de hecho, no hemos encontrado en los fondos y archivos investigados ninguna referencia a su actividad y presencia.

El derecho islámico en la zona del Protectorado, no disponía de un corpus reglado y estructurado que sirviera de referencia y que proporcionara soluciones idénticas para situaciones idénticas. El derecho era vivo y cambiante, producto de la interpretación de los *ulemas* y *alfaquís* los cuales y principalmente los primeros, veían con temor corporativo cualquier intento de normalizar y racionalizar el derecho, dado que solo a ellos correspondía la interpretación de la ley islámica.

Como autoridad *cheránica*, la cabila tiene un *kadi* que administra la justicia de raíz religiosa como la relacionada con asuntos de estatuto personal, inmobiliario, propiedades, herencias, casamientos y divorcios, documentos etc., ya que todos estos campos vienen de una forma directa o indirecta regulados en el Coran. En sus funciones es auxiliado por los *adules* (notarios) de los que, como hemos dicho, hay dos por fracción. También el *kadi* tiene un subordinado en el que puede delegar alguna función y que le sustituye en las ausencias, es el *jalifa*. Según la importancia de la cabila, se dispone de un número variable de *auan* (alguaciles) y en los litigios, cualquiera de las partes puede nombrar un *ukil* (especie de experto que hace las veces de abogado de parte).

El proceso judicial puede seguir distintas pautas, si el asunto es de poca importancia el procedimiento puede ser verbal y corto, si se refiere a asuntos de importancia, el proceso comienza con el reclamante presentando una demanda firmada por dos *adules* en la que expone el objeto del litigio. Seguidamente el *kadi* pide al demandante que aporte prueba de lo que alega, documentos, títulos de propiedad, etc., que copia íntegramente y con una copia de la demanda se los da al contrario para que este haga su defensa. Normalmente, al recibir la demanda con las pruebas y los argumentos, el demandado se va a un *muftí* que le hace un estudio analítico de la situación en un documento que el demandado hace llegar al *kadi*, que

manda hacer una copia y se la entrega al demandante que generalmente irá a otro *muftí* que le hará otro informe recogido en un documento que el demandante entregará al *kadi*. A la vista de toda la documentación generada, el *kadí* la estudia y emite un fallo redactado en acta notarial, firmado por dos *adules* y homologado por el *kadi*. Los procedimientos son muy lentos y se pueden recurrir al *Kadi el Kodats* (Ministro de Justicia).



== El Cadi oye a los litigantes en un pleito de terrenos. ==

En el derecho penal islámico hay una figura que suscita curiosidad e interés, se trata del “juramento” que consiste en la invocación de Dios en el testimonio de lo que se afirma, que normalmente consiste en negar aquello de que se le acusa. Es la prueba más importante en derecho musulmán, se realiza de forma solemne y tiene carácter sagrado. Esta figura creo que es una herencia medieval pues resulta muy similar a la contemplada en los códigos de justicia castellanos y en los Fueros de los siglos XII y XIII. En el homicidio, cuando todos los parientes de la víctima renuncian a prestar juramento es el acusado el que jura escapando con ello de la pena del Talión⁶⁶⁵.

El “juramento”, como prueba argumental que concluye un proceso judicial habría que estudiarlo en el contexto religioso-social de la comunidad bereber musulmana del momento. En la *umma*⁶⁶⁶, todos los aspectos de la sociedad y de sus interrelaciones están impregnados y condicionados por la religión y el bereber rifeño es profundamente religioso en su particularidad, tal y como reconocen en sus escritos e informes los distintos Interventores⁶⁶⁷. El musulmán no es proclive a resolver un proceso judicial haciendo uso del “juramento”. Esto, no es como consecuencia de una profunda interiorización de las razones de lo que denominamos “el temor de Dios”

⁶⁶⁵ AGA, 81/12694.V.49, “El Juramento”, ensayo del Interventor José Cunchillos Ilarri, p.3.

⁶⁶⁶ *Umma* es el conjunto de creyentes en Ala que forman la comunidad musulmana a lo largo y ancho del planeta.

⁶⁶⁷ Solamente en algunas tribus como las correspondientes a la zona oriental del Protectorado, donde es mayoritario el componente nómada de la población, el nivel de religiosidad es bajo como se ha visto para la cabila BENI BUIAHI en AGA, 81/12672.256

sino, más bien, por miedo a lo desconocido, a lo que no comprende pero que se muestra en un entorno amenazador y atávico.

Tengo la convicción de que estas circunstancias antropológicas, en las que el “juramento” surge y obra sus efectos sociales y culturales, es merecedor de una etnografía monotemática que nos permitiría conocer: en qué medida, esta figura judicial está condicionada por el hecho religioso y en qué medida por las dudas y supersticiones que anidan en el inconsciente colectivo de las gentes de estas cabilas. Hay que tener presente que, aunque el indígena muestra temor frente al hecho de realizar “juramento”, en opinión de los Interventores, la fiabilidad del mismo es muy alta llegando a afirmar algunos que el 99% de ellos son verdaderos⁶⁶⁸. Si buscamos una figura similar en nuestra cultura de raíz cristiana occidental, como hemos adelantado arriba, nos tendremos que remontar hasta la plena Edad Media para encontrar algo que pueda parecérselo y sea comparable, de modo que pudiera dar pie a un ensayo de antropología diacrónica comparada; “*Qui negare et con testigos non lo podiere uencer iure con doze uezinos et sea creydo*”⁶⁶⁹, entonces el juramento tenía valor no solamente con relación a la esencia del hecho que se juzga sino que puede llegar a explicar hasta la voluntad con que se actuó “*Toda uia iure con XII uezinos o fijos de uezinos, que por otro mala uoluntat non lo firio et sea creydo*”⁶⁷⁰.

Sobre el lugar en que debe ser realizado se permite cierta flexibilidad, en función de las circunstancias locales del momento y de la importancia de la transgresión que se juzga. Con relación a lo primero puede darse el caso de que la urgencia por conocer la verdad se produzca en un lugar en el que no se dispone de Corán ni de Mezquita. Si la urgencia lo exige y no se dispone de un Corán, el “juramento” se realizará colocándose mirando en la dirección en que se realizan los rezos, se dan tres pasos al frente con los ojos cerrados y al hacer el alto, manteniendo los ojos en esa forma, se pronuncia la fórmula canónica⁶⁷¹. El procedimiento presenta unas pautas a seguir que obedecen a un ritual en el que se distinguen tres fases distintas perfectamente definidas: se marca la posición de partida que no es

⁶⁶⁸ AGA, 81/12694.V.49, p. 18.

⁶⁶⁹ Fuero de Plasencia, principios del siglo XIII, 46. Ed. Ayuntamiento, Plasencia, 2001.

⁶⁷⁰ Ibid. 52.

⁶⁷¹ Un *faqih* de BENI TIEB aseguraba, en 1944, que si alguien se atrevía a realizar en falso este juramento, él estaba seguro que jamás podría abrir los ojos. AGA, 81/12694.V.49, p. 6-7.

cualquiera y que define la pertenencia a la realidad circundante; se lleva a cabo el proceso de separación o tránsito; se accede a la posición superior en la que se lleva a cabo el “juramento”.

Dependiendo de que el asunto sea de mayor o menor importancia el “juramento” puede hacerse dentro o fuera de la mezquita. El que se realiza dentro se hace mirando a la *qibla*⁶⁷², de pie si el pleito supera el medio denar y sentado si es inferior a esta cantidad. Antes del juramento, el *faqih* previene que Dios castiga al perjurio por lo que debe meditar el acto que va a llevar a cabo. Esta prevención se repite varias veces antes de realizarlo⁶⁷³. Es preferible que sea en una Mezquita, y si ésta es *Jodba*⁶⁷⁴ el juramento adquiere el más alto nivel ceremonial qué, según la excepcionalidad del caso puede estar exigido. Normalmente, no tiene que realizarse en una hora determinada, excepto cuando se lleva a cabo la prueba de la *casama*, pues entonces hay que hacerlo después de una de las oraciones de ritual y buscando que esté presente la mayor cantidad de gente posible.

El “juramento” tiene que ser ordenado por el *kadi* y para ello es necesario que existan pruebas indiciarias suficientes. En un contencioso que haya alcanzado una importancia relevante y en el que no se haya podido aportar pruebas, una parte puede pedir a la otra que proceda a jurar aceptando que, si lo realiza, sea para él el dinero o el fallo. El *kadi* puede tomar juramento a cualquier musulmán, incluso al *Caid* de la cabila aunque este mandato ha de venir del *Kadi Nahia* y ser realizado en su presencia. A las personas de prestigio como *alfaquíes* o *adules*, se elude someter a “juramento”. Según la *Risala del Qayrawani*, la prueba testifical la suministra siempre el que demanda y el juramento el que niega.

Respecto a su alcance, el “juramento” se supedita a los límites que dicta el *kadi* y ha de hacerse de forma clara, anteponiendo la fórmula siguiente: “Por Dios el conocedor de lo oculto y del testimonio, el clemente y misericordioso, el que sabe de lo oculto y de lo público, fuera del cual no hay dignidad”. Cuando se hace con la mano

⁶⁷² Hornacina situada en la pared hacia la que se dirigen los rezos.

⁶⁷³ AGA 81/12694.V.49., “El Juramento”, ensayo del Interventor José Cunchillos Ilarri.

⁶⁷⁴ Mezquita venerada y concurrida donde se realiza la oración de los viernes.

derecha sobre el Corán, se pronuncia al mismo tiempo la fórmula general anterior, seguida de: “Por los sesenta versículos del Corán”.

El procedimiento mediante el cual se generan las leyes es oscuro y farragoso. Se deriva como hemos señalado de la interpretación del Corán, del ejercicio y puesta en práctica de estas interpretaciones llevadas a cabo por los jurisconsultos (*ulemas* como doctores de la ley islámica y *kadis* o jueces que la aplican), produciendo derecho. Es el *fiqh* una especie de metodología que permite trasladar a legislación las normas contenidas en el Corán y en la Sunna que directamente no lo serían y que solo merced a un conocimiento profundo puede llevarse a cabo, se trata de la jurisprudencia como método interpretativo de la *sharía* (corpus de derecho islámico y código de conducta). El resultado es un corpus de interpretaciones, casos y conclusiones legales, dictados y sentencias que no aparecen recogidos en formato de código u otra cosa que hubiera podido facilitar el análisis y valoración por parte de los profesionales españoles de la administración colonial. De hecho, con frecuencia, nos encontramos con opiniones muy negativas en este sentido, que tienen como base fundamental la ausencia o la dificultad de acceder a estas fuentes de derecho.

Al no haber códigos escritos, no había leyes de ámbito nacional que tuvieran vigencia clara en todo el territorio del Imperio Jalifiano. La justicia era aplicada por *kadis* que ponían en práctica las interpretaciones de los *ulemas* y todo el conjunto de la práctica acumulada que constituye la *sharia*, superando la dificultad de mantener claro y vigente este procedimiento de hacer y aplicar derecho. Como dificultad añadida, hay que tener en cuenta la ausencia de documentos por ser los juicios orales y no existir registros ni certificados; además, por no contemplarse la posibilidad de apelación.

No es de extrañar qué a los funcionarios españoles, la justicia musulmana marroquí les pareciera primitiva, ineficaz e injusta⁶⁷⁵. Con respecto a la misma, el Interventor, aun respetando su independencia y su estricta relación con el hecho religioso del que deriva, no debe dejarse llevar por la abstención interventora. La

⁶⁷⁵ Zomeño, Amalia. “El derecho islámico a través de su imagen colonial durante el Protectorado español en Marruecos” en *El Protectorado español en Marruecos. Gestión e identidades*. CSIC, Madrid, 2002.

independencia del ámbito de la justicia de la *xheraa* debe traducirse en la no participación del Interventor en la tramitación y progreso de su incumbencia pero éste ha de permanecer próximo a la misma, de manera que pueda urgir al *kadi* en su resolución y orientar al marroquí con una acción tutelar para evitar abusos, errores y dilaciones.

El *Kadí* entiende de la aplicación práctica del derecho musulmán; es un hombre exquisito que cuida su aspecto personal cubriendo su rasurada cabeza por el *tarbux* al que se encuentra enrollada la amplia *resa*; calza cómodas babuchas y muestra un aspecto venerable y limpio con ropas cuidadas, mientras sostiene bajo el brazo el *lebda*⁶⁷⁶. El *Kadí* se preocupa de demostrar que no es un hombre vulgar manteniendo la distancia que da la ilustración y la cultura que, en su persona, son reconocidas por las pobres gentes de la cabila. El *kadí* carece de sueldo del Majzen y toma honorarios de los que demanda su justicia en base a unas cuotas que marca la costumbre aunque acepta los extras que puedan venir como consecuencia del agradecimiento por la justicia impartida. Sus sentencias son firmes y obligan.

El proceso judicial marroquí, como hemos adelantado, es muy elemental, normalmente oral, sin pruebas ni documentos escritos registrados, sin plazos, ni dilaciones, ni apelaciones, es sumario. Para los marroquíes, las garantías de derecho no están en las formas ni en las salvaguardas que incorpora un proceso judicial similar al nuestro; para ellos, lo fundamental está en el testimonio oral y en el juramento solemne con sus implicaciones de tipo moral y religioso. Todo lo anterior se complementa con el gran respeto que la figura del juez como encarnación de lo justo tiene para el bereber rifeño sujeto a la *xeraa* así como, con el carácter inapelable de la resolución judicial. Durante la época del Protectorado uno de los problemas que se intentó resolver fue el de dar al sistema una capacidad de recurso y apelación, lo que no siempre fue bien aceptado e interpretado⁶⁷⁷.

El matrimonio ocupa un lugar preferente en el derecho de la *sharia*. Es una institución natural, una institución social en tanto que a través de ella se establecen

⁶⁷⁶ Lebda, es el fieltro sobre el que se arrodilla en el momento de la oración.

⁶⁷⁷ Zomeño, Amalia., op. cit. p. 313-317.

normas de vida y de relación; una institución jurídica sometida a principios y normas que subsisten mientras perdura el equilibrio de voluntades que lo anima y, por último, una institución religiosa fundada bajo la invocación de Dios y regida por preceptos de índole coránico. El matrimonio es preceptivo para todo buen musulmán y lo es dentro de unas reglas que han de seguirse de forma puntual. La *Sunna* dice que es una orden de Dios que debe cumplirse. No debe entenderse como un precepto indisoluble sino, más bien, como una recomendación o como una exhortación.

En el derecho musulmán, el matrimonio es sencillamente un contrato en virtud del cual se unen un hombre y una mujer para el mutuo auxilio, procreación y educación de los hijos, un concepto muy afín al desarrollado por la cultura europea occidental. Este contrato puede rescindirse por la voluntad de los cónyuges, si bien la mujer necesita justificar la causa en la que funda la solicitud de su divorcio.

El matrimonio no puede en manera alguna considerarse despojado de una sanción divina, aunque no existe una forma externa que lo acredite ya que la religión musulmana carece de sacerdotes que podrían haber actuado como realizadores. Con menos razón, se puede decir que la sociedad no intervenga; la ley musulmana establece la demanda y la aceptación del matrimonio y exige que en uno y otro momento se lleven a cabo determinadas solemnidades ritualistas. El matrimonio, para ser válido, requiere, después de los usos y fórmulas admitido y sancionados por la sociedad, que se solicite el permiso del *kadi* y es indispensable que se contraiga ante *adules* o testigos determinados que deben extender acta de los acuerdos quedándose una copia de la misma y entregando la otra a la mujer para que pueda acreditar con ella que es su esposa legítima y cuáles son las condiciones bajo las cuales contrajo el matrimonio.

La mujer aunque sea mayor de edad, viuda o divorciada, con capacidad bastante y exenta de pecado, es decir, que no haya tenido trato carnal más que con su anterior o anteriores maridos, puede disponer de su persona y casarse con quien mejor le parezca pero el consentimiento tiene que darlo ante los *adules* o testigos en su caso, por medio de una persona. La mujer, por tanto, en todo caso necesita un *valí* o *wali* (tutor matrimonial). El *walí* tiene, en consecuencia, una importancia decisiva en el contrato de matrimonio y tanto es así que los tratadistas musulmanes han llegado a

establecer una verdadera jerarquía dentro del parentesco para saber en cada caso, quien es el que puede desempeñar la “valía”.

Es interesante desde el punto de vista sociológico la institución islámica del *wali* o *valí*, en tanto procurador nupcial tal y como se ha indicado, al asistir y representar a la mujer en el acto del matrimonio, cualquiera que sea su condición. Su intervención, absolutamente necesaria, se funda en la debilidad de la mujer que requiere esa acción tutelar. La misión del *walí*, reducida simplemente al cumplimiento del mandato que recibe, solo puede ser desempeñada por aquellos parientes de la mujer que, en el orden establecido por la ley, reúnan las condiciones de ser musulmanes, púberes, varones, dotados de discernimiento, libres de todo compromiso en el orden religioso y en el grado que las leyes designan.

En el derecho musulmán no existe edad mínima para contraer matrimonio pero existen condicionantes que prácticamente imponen el tiempo y la situación en que puede llevarse a cabo esta circunstancia. Por un lado, el matrimonio no puede consumarse hasta que la mujer no sea núbil y lo segundo es que resulta totalmente necesario que tanto el hombre como la mujer sean hábiles para su consumación. Aunque estas circunstancias puedan incluir algún punto falto de descripción.

El Derecho musulmán contempla la figura de la dote, que es el dinero y efectos que el hombre entrega a la mujer como consecuencia de casarse con ella. El destino y la razón de esta entrega tienen poca importancia y muchas veces solo un valor testimonial. En realidad, depende del estatus de los contrayentes, pues, en según qué casos puede deberse solamente a un motivo de ostentación social. La dote no tiene un mínimo, el marido o la persona que él designe, la entrega a la mujer y ella ha de aceptarla explícitamente. En el rito *malekita*, antes de consumarse el matrimonio, la dote debe de haber sido entregada, aunque para efectos prácticos se acepta que solo haya sido entregada la mitad y que la otra mitad quede aplazada hasta un momento dado que puede dilatarse un tiempo largo e indefinido. Si se produce el divorcio con la parte aplazada sin haber sido satisfecha, esta tendría que serlo en el plazo convenido ya que se trata de una deuda que el marido contrajo en su momento con su mujer y que debe ser satisfecha.

La dote tiene el carácter de contraprestación por la entrega que hace de sí misma a su marido, pero no es tanto una contraprestación de sentido estrictamente material puesto que si la disolución del matrimonio tiene lugar antes de la consumación del mismo, la mitad entregada queda de la propiedad de la mujer pero, ella, no tiene ningún derecho sobre la cantidad que aún queda por ser entregada⁶⁷⁸. Pudiera darse el caso que la dote pactada estuviera por encima de la capacidad real de ser atendida por el marido. En esta situación, dependiendo de quién fue la persona que la negoció (pudo haber sido el marido, el padre de éste o su tutor ya que todos pueden hacer en derecho) el discurso tiene distinto tratamiento. Si fue el marido, como sabía que la segunda mitad no podía ser atendida, está claro que actuó de mala fe y el matrimonio es nulo; si la dote fue convenida por el padre o por el tutor, son estos los que tienen la responsabilidad de pagar la segunda mitad.

La dote suele llevar un acompañamiento de objetos como ropas y alhajas que son considerados como regalos a la novia, los cuales, en caso de nulidad, no son devueltos por ésta. Puede haber otras entregas de efectos o dinero que son hechas en concepto de depósito y de forma pública ante *adules*. Si hay disolución del matrimonio, estas entregas deben ser devueltas por la novia. Podría haber una entrega de carácter privado, pero ésta debería ser hecha ante testigos próximos al marido a los que se deberá explicar el motivo y el fin que tienen este determinado depósito y debe constar que no es un regalo. En este caso, la novia solo devolverá lo que le quede de lo que haya dispuesto.

La Justicia *Cherifiana* o del *Majzen*. El Artículo 1º del Convenio Franco-Marroquí que luego será de aplicación para España, dice “Su Majestad el Sultán y el Gobierno de la República Francesa quedan acordes para instituir en Marruecos un nuevo régimen que aporte reformas administrativas, judiciales, económicas, etc.” Este criterio se sustenta en el Convenio Hispano-Francés, que en su Artículo 1º, además añade que será objetivo principal de la acción “La redacción de reglamentos y reformas de los existentes..”, con el solo límite de lo que afecta a la Religión y a los Bienes Habús.

⁶⁷⁸ AGA, 81/12709.125.20Escalante, José Antonio. *El Matrimonio en el Derecho Musulmán*. VII Curso de Interventores.

La administración española asumió desde el principio que la necesidad de actualización y modernización de las leyes marroquíes era algo que había que acometer en profundidad pero siempre respetando la personalidad propia, sin confundir el progreso de lo autóctono con su españolización. En ningún caso, la misión de la Administración española debía tener como fin que los marroquíes pensasen en español y aunque, se debían y se podían introducir aportaciones y modificaciones, siempre debían ser respetados los principios básicos del Derecho musulmán con la colaboración necesaria de los jurisconsultos del país, los *fokaha*, “pues ellos han de ser los que a nuestro pensamiento y a nuestra necesidad colonizadora, social o de otra índole, busquen la base en que hemos de fundarnos y ellos han de ser los que nos digan hasta donde hemos de llegar y de donde no debemos pasar”. Estos son los principios con los que se instruía en materia de derecho a los Interventores Militares en la Academia⁶⁷⁹.

Como elemento fundamental de la cultura de una sociedad, el hecho judicial y el derecho por el que se regula y mediante el cual se establecen y se desarrollan las relaciones entre sus miembros, es un ámbito del máximo interés en el seno de un trabajo etnográfico. En la época del Protectorado español en Marruecos, la sociedad indígena contemplaba dos vías bien diferentes de concebir y administrar la normativa legal mediante la cual se organizaba la vida en común. Por un lado, la especial posición del Sultán con respecto al pueblo y la forma en que su autoridad impregnaba el poder judicial delegado de aquella autoridad generaba una situación que, a los ojos de los estudiosos españoles, era considerada de dudosa legalidad.

Siguiendo a Manuel Feria⁶⁸⁰, reconocemos en el Marruecos pre-colonial y durante el Protectorado, dos formas principales desde las cuales se reclama la prevalencia en la legitimidad jurídica, son los trasuntos respectivos de dos formas de concebir el dominio del espacio social para condicionar su mundo legal o, mejor, el derecho a dictarle la imagen rectora que dice necesitar. Una de estas formas toma su legitimidad de la *baraka* o carisma heredado en el seno familiar de los linajes elegidos, aquellos que entroncan con el Profeta, de generación en generación. La otra forma es la tradicional que se apoya en los doctores de la ley mahometana (*ulemas*) y se transmite gracias a las cadenas de transmisión de la sabiduría que se alcanza con el

⁶⁷⁹ AGA. 81/12698, p.3.

⁶⁸⁰ Feria, Manuel. “Conflictos de legitimidad jurídica en Marruecos: El impacto del Protectorado”, en *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 37-62.

estudio y la asistencia a las *medarsas*, especialmente a la Universidad de al Qarawiyyin y la escuela jurídica de Fez.

Estos dos polos principales de la tradición jurídica no estrictamente *cheránica* han vivido siempre con algún nivel de tensión entre ellos; tensión que según las circunstancias del momento puede haberse manifestado más o menos. A estos dos polos hay que añadir otro que se manifiesta de manera algo independiente dado que se trata de la justicia administrativa del *Majzen* que se aplica en un ámbito que no es el de las relaciones personales y sociales habituales. Las tensiones se dan en mayor grado entre las dos primeras y en menor grado entre cualquiera de ellas con esta última. En todo caso, este estado de tensiones cruzadas está sometido a un proceso de amortiguación dado que la cúspide de las tres ramas es común en la cabeza del Sultán. Tanto la ceremonia de la *bay'a* en la que los *ulemas* prestan homenaje de reconocimiento al Sultán como la política de cruzar enlaces de tipo familiar, son instrumentos que tienden a atenuar las tensiones.

Por otro lado, allí donde se podía intuir de forma más o menos contundente la existencia de una norma (siempre no escrita), ésta aparecía confusa, vaga y con muchas lagunas. Además, el procedimiento seguido en la administración de justicia lleno de limitaciones y falta de garantías procesales que se paliaba con la fervorosa y sumisa disposición que el indígena adoptaba ante la todopoderosa figura personal del *caid*.

“A los ojos de la ciencia jurídica europea, el mundo jurídico marroquí se hallaba completamente desautorizado”⁶⁸¹. Este no era solamente el punto de vista del personal jurídico colonial pues la mayor parte de los responsables marroquíes de la administración de justicia, que tenían una formación y conocimientos jurídicos más allá de los convencionales tradicionales en la justicia *cheránica*, compartían las críticas a la misma y reconocían la necesidad de una adecuación a partir de las aportaciones que podía proporcionar la administración del Protectorado. Complementariamente, el mundo jurídico indígena valoró muy positivamente la eficacia, seriedad y rigor con los que procedía el notariado y el registro de la sociedad protectora frente al caos y la corrupción en que actuaban los *adules* en el ámbito de la justicia islámica, “al día de

⁶⁸¹Feria, Manuel, op. cit., p.43.

hoy, quienes llevan a cabo dicha labor son los menos temerosos de Dios de entre los más dados a la corrupción”⁶⁸².

Es reconocido por todos, que la forma en que España actuó en su protectorado fue diferente a la de Francia, dicho sea esto con sus luces y con sus sombras. El hecho es que la intervención española, sobre los distintos ámbitos jurídicos de la sociedad del Protectorado, fue bastante limitada; mientras, tal vez debido a su enfoque primordialmente laico y, por ende, con cierta falta de sensibilidad al respecto, en la otra Zona fue más radical. Debido a esto último y en menor parte al impulso que también se dio en la zona española, en Marruecos se pudo incorporar una segunda vía materializada en el derecho moderno de influencia europea, con lo que ello tiene de positivo y también de rompedor con la tradición del lugar.

Una de las consecuencias de la acción protectora del Estado español fue la de contribuir a la modernización del reino de Marruecos garantizando y supervisando el proceso. Con respecto a la Justicia, fuera del espacio donde se había venido aplicando la tradicional bereber, la marroquí había sido principalmente religiosa siendo el *kadi*, como juez de Derecho Común, prácticamente la única autoridad judicial con competencia en todas las materias que suscitaba su intervención. En la medida en la que la modernidad parece alcanzar al reino alauita y el Sultán decide su incorporación a la misma, bajo la tutela protectora de España y Francia, se pone en evidencia que muchos aspectos de las nuevas relaciones sociales y económicas que van surgiendo, generan conflictos no previstos en la *xeraa* por estar lejos de lo personal y de lo familiar que esta regula.

La Jurisdicción en un principio única del *kadi* es dividida en tres jurisdicciones que, en este sentido, se reparten el campo de actuación de la justicia: la Hispano-Jalifiana, la Cheránica y la gubernamental o Majzeniana. Con esto se pretendía diferenciar lo estrictamente religioso de otras funciones del Estado que siendo de naturaleza jurídica fueran distintas de las religiosas⁶⁸³. En este nuevo escenario, creado como consecuencia de la división jurisdiccional, el Interventor adquiere un

⁶⁸² Al-Murir, Muhammad. *Historia de los tribunales islámicos*. Tetuán, 1951.

⁶⁸³ AGA, 81/12694.120.7, “Estudio sobre la Justicia y su influencia en el régimen de vida”, ensayo académico del alumno del 7º curso de Interventores, Rodolfo Beltrán Ballester.

papel de supervisor de especial importancia pues, actuando como debe; puede prevenir al marroquí interesado o incurso en una causa jurídica, indicarle sus derechos y cómo hacer uso de los mismos, defender su actuación, guiarlo en el recurso y, si lo cree necesario, informar a la DAI en caso de precisar su ayuda⁶⁸⁴.

La jurisdicción gubernativa o del *Majzen*, estando confiada al *Baja* en las ciudades y al *caid* en el medio rural, presenta circunstancias que facilitan o refuerzan la posibilidad de participación indirecta de los funcionarios españoles en la gestión del procedimiento judicial. Ambas autoridades están muy estrechamente conectadas con las Intervenciones con lo que el control del OI es más fácil cuando éste tiene intención de participar o tener conocimiento en la gestión de la Justicia. Lo dicho resulta más acertado en las cabilas donde, junto con el *caid* respectivo, son las autoridades gubernativas.



Los moros notables y los caides de la zona de Tetuán esperando en el palacio del Mexuar la llegada de nuestro nuevo Alto Comisario (Fot. Alberto)

La AI formó a sus alumnos en la necesidad urgente que tenía la Justicia Majzen de disponer de Códigos de Justicia apropiados, que determinaran el campo de actuación del *caid* y contribuyeran a acotar el campo de actuación del *kadi*, debido a que uno y otro siempre se mantenían en pugna por el espacio jurídico aunque el resultado fuera un progresivo crecimiento del ámbito de aquél con respecto al de éste, de lo civil a costa de lo religioso. En la Academia se hacía especial hincapié en que la confección de estos Códigos debería ser cuidadosa con la esencia legal indígena porque, en caso contrario, éste, se colocaría en una posición pasiva de resistencia a la penetración legal moderna, alejando de sí cuanto subvierte su sistema legal y su costumbre. En consecuencia, la desaparición violenta de las instituciones indígenas traería inestabilidad.

⁶⁸⁴ Ibid., p.3.

En la cabila hay dos clases de Autoridad; la gubernativa y la *cheránica*. La gubernativa está encabezada por el *caid* que ejerce los poderes delegados de S.A.I. el Jalifa, bajo la dirección del Gran Visir, del que recibe las órdenes e instrucciones por mediación del SI. Este es el cauce por el que discurren las órdenes que le llegan al *caid* desde su Autoridad natural, quien, al tenerlo intervenido por las autoridades coloniales, buscó en ocasiones otro cauce alternativo. Como resultado de ello, el Interventor necesitó disponer de fuentes de información que generalmente halló tomando parte directamente en las actividades de la cabila, comprobando el pulso de la misma y llevando a cabo una continua observación participante y próxima. El *caid* impone sanciones y falla los asuntos gubernativos además de actuar como juez en los asuntos penales, civiles y comerciales que no afecten al derecho musulmán pero si al consuetudinario⁶⁸⁵.

En el proceso de implantación del poder del Majzen, que siguió a la consolidación del Protectorado después de finalizar el conflicto armado, que el Servicio de Intervenciones ayudó a tutelar, el poder del *caid* había ido desplazando el papel y la importancia resolutoria de la *yemaa*⁶⁸⁶. El *caid* instruye los procedimientos verbalmente por lo que su resolución es rápida. Le sustituye un jalifa en el que suele delegar alguna de sus funciones. En cada una de las fracciones en que está dividida la cabila se auxilia con un *chej* que está al frente de la misma y en la que éste manda por delegación del *caid*. Las fracciones se dividen o agrupan en *yemaas* que se constituyen por uno o más poblados cada una según la importancia de los mismos, al frente de la *yemaa* está el *mokadden*. Como delegado y auxiliar del *chej* de fracción está el *yari* que es jefe y responsable de varios poblados. Todos estos cargos son cargos funcionales que antes tuvieron otro propósito y ahora tienen éste.

En el mundo de la jurisprudencia española interesado por el derecho marroquí, se publican trabajos y estudios, generalmente cortos y casi siempre limitados a un concepto determinado cuyo interés puede tener algún tipo de trascendencia en el seno de la sociedad colonial. No podemos perder de vista que un sector de la población colonial va a pretender para sí y para los suyos el asentamiento definitivo en el territorio y, dentro de este planteamiento, puede aspirar a encontrar bases que lo

⁶⁸⁵ AGA, 81/12694.V.53, "Relaciones entre el Interventor y las autoridades de la cabila", ensayo realizado por el Interventor Jesús Quiroga y Martínez de Pisón.

⁶⁸⁶ Ibid.

facilite, como la posesión de tierras que podrían ser de su interés pero cuya propiedad puede estar en poder de manos muertas, o del Sultán, o en el seno de la comunidad o en el de manos privadas. Por tanto, el tratamiento de la propiedad en el derecho islámico es un campo de la jurisprudencia que hemos visto tratado preferencialmente por los juristas españoles.

Con respecto al derecho y la justicia islámica marroquí, los manuales que fueron elaborados para conocimiento de las autoridades judiciales españolas persiguen fundamentalmente utilidad y facilidad en el acceso a su conocimiento fundamental, por ende, la sencillez es lo que prima y ello se nota en la forma en que son redactados estos trabajos así como en su profundidad académica. Uno de los primeros y más importantes funcionarios que llevan a cabo esta función es Miquélez de Mendiluce⁶⁸⁷ que realiza un trabajo sobre el derecho musulmán en el que recoge brevemente sus fuentes. Contiene un conjunto de preceptos legales correspondientes al estatuto personal y a las herencias, la propiedad de la tierra, los derechos sobre el agua y su utilización y el régimen contractual. El último de los capítulos de su pequeño tratado, está dedicado a explicar el funcionamiento, los procedimientos y la forma de sentenciar en los “Juicios de Moros”.

En un intento de clarificar y normalizar actuaciones del derecho musulmán aplicado por la Administración del *Majzen*, el Coronel Jurídico del Ejército, Manuel del Nido y Torres llevó a cabo un exhaustivo trabajo de recopilación y acondicionamiento codicológico del derecho musulmán vigente en el Protectorado, mediante la redacción de lo que denominó “Guía del español que emprende el conocimiento de la escuela *malekita*”. El trabajo estaba dirigido, en principio, a los IM's pero inmediatamente fue reconocido como una gran aportación de general aprovechamiento. Se trata de una verdadera unificación de la jurisprudencia musulmana del momento, dispuesta en un formato de estilo “código” legal, al uso español y europeo.

El trabajo del jurídico español resultó de gran utilidad en el ámbito general de la justicia del Protectorado y muy bien recibido por el *Kadi el Kodat* (Ministro de Justicia del Gobierno Jerifiano). La primera edición tuvo lugar en 1927 y le siguió una

⁶⁸⁷ Cesáreo Miquélez de Mendiluce, Teniente auditor de guerra de 2ª clase,

segunda donde incorporaba recomendaciones de actuación para una eventual reforma de la justicia musulmana. Del Nido y Torres fue sincero y respetuoso con el derecho y la administración de justicia musulmana proponiendo actuaciones de bajo perfil. Tal como dice: “esta reforma no ha de ser de fondo sino de forma, esto es, de la manera de administrar justicia pero aun así respetando en absoluto, volvemos a insistir, su organización, usos, leyes y costumbres, que son por otra parte la base del respeto que su justicia merece a los indígenas”⁶⁸⁸. Prácticamente, la reforma que propugna de Nido y Torres, se fundamente en dos pilares; uno de ellos consiste en terminar con la pluralidad normativa y judicial, el otro es conseguir implantar procedimientos que recojan por escrito las actuaciones, conclusiones y resoluciones⁶⁸⁹.

Posteriormente surge otra figura de la jurisprudencia colonial, se trata de Cesáreo Rodríguez-Aguilera que escribe un manual en el que recopila la jurisprudencia islámica vigente en el reino alauita, con las aportaciones legislativas de la administración española⁶⁹⁰. La intención que persigue este trabajo es la de poner a disposición de los funcionarios coloniales una base documental que les facilite su labor gestora, en el ámbito de la justicia. Hace hincapié en los cambios y en las aportaciones introducidas y lo hace a la luz de los cambios y aportaciones incorporados por la administración francesa en su Protectorado, bajo un enfoque comparativo.

El trabajo de Rodríguez-Aguilera despierta un gran interés en las autoridades francesas vecinas y es traducido en 1954. P. Décroux prologa la edición y critica muy duramente el texto especialmente en aquellos aspectos en los que el español hace esas valoraciones comparativas, que hemos subrayado, entre unas y otras actuaciones coloniales. Sin embargo, para Amalia Zomeño, el jurista español muestra un profundo conocimiento de la práctica tradicional judicial marroquí y de las fuentes de derecho islámico⁶⁹¹.

⁶⁸⁸ Del Nido y Torres, M. *Guía*, Apéndice 2º “La Justicia indígena marroquí. Su organización actual. Sus reformas”, 473.

⁶⁸⁹ Zomeño, Amalia., op. cit. pp. 317-321.

⁶⁹⁰ Rodríguez-Aguilera, Cesáreo. *Manual de Derecho de Marruecos*. Barcelona, 1952.

⁶⁹¹ Zomeño, Amalia, op. cit., pp. 325-331.

Resulta bastante evidente que la presencia de la administración española en el norte de Marruecos durante el Protectorado, marcó un antes y un después en la evolución jurídica del territorio, aunque esta evolución no alcanzara los niveles de cambio que se produjeron en la Zona francesa, tal vez debido a las posiciones diferentes adoptadas por una y otra administración en el sentido de preferir una actuación de bajo perfil, dirigida a mejorar las formas, frente a una actuación más radical en la que lo que se pretendía era renovar el fondo.

La propiedad. La propiedad y la forma en que es tratada en el derecho marroquí, su régimen vigente, es otro ámbito del mismo que merece una consideración aparte dentro de nuestro trabajo, por dos razones fundamentales: en primer lugar, por el especial cuidado que los IM's pusieron a la hora de gestionar toda la problemática legal que afectaba a este concepto; en segundo lugar, porque esta gestión tuvo que llevarse a cabo respetando la convivencia de dos sistemas paralelos y con frecuencia superpuestos, como el *xeránico malekita* y el consuetudinario bereber. Nos hemos ceñido principalmente al material docente de la AI que ha llegado hasta nosotros gracias a su conservación en los fondos del AGA⁶⁹². Así mismo, hemos recogido los comentarios que sobre el particular nos han parecido de interés en otros documentos de los mismos fondos y en otras publicaciones.

Por razón del sujeto propietario, la propiedad en Marruecos, se divide en distintos apartados que definen su esencia y las características del tratamiento que recibe en cada uno de ellos: Propiedad del *Majzen*, del *Habús*, Colectiva, privada y muerta.

Los bosques pueden ser de las *yemas* o de las *kabilas* en dos formas preferentes: restringidamente, es decir una propiedad limitada al "*jarim*"; ampliado, cuando estas *yemaas* o *kabilas* disponen de un documento que acredita su derecho de propiedad. En la *yemaa* y en la *kabila* están presentes también unas formas conviventes de derecho consuetudinario del que hemos hablado arriba. Con frecuencia se da la propiedad colectiva de los montes y raramente la individual, los Sultanes donaban montes a una *kabila* a cambio de cobrar impuestos. Lo más habitual en la

⁶⁹² AGA 81-12698.12.6

propiedad colectiva del bosque es el caso del derecho dividido en el que la *yemaa* usufrutuaba el pasto, la leña, madera para construcción etc., mientras el dominio no era suyo⁶⁹³.

El *kadi* de la *yemaa* o de la *kabila*, al otorgar los títulos de propiedad inmobiliaria, explícitamente, debía recoger en ellos que se cumplen las formalidades exigidas en el Dahir de 5 de octubre de 1930 (art. 18) y de forma especial que se tiene la autorización del *Majzen* cuando el título de adquisición de propiedad inmueble es a favor de un extranjero, bajo pena de nulidad y de no poder inscribirse en los Registros públicos. Para la Intervención Militar, casi todos los títulos otorgados por los *kadies* a partir de 1930 son nulos, pues pocos cumplen el art. 18 del *dahir*. Estas autoridades locales estaban obligadas inexcusablemente a llevar un Registro en el que se transcribieran todos los títulos referentes a inmuebles.

El art. 14 del citado Dahir dice “Los *adules* acudirán al *kadí* competente..”. El *kadi* competente, que por el Dahir de 26 de diciembre de 1934, es el de la circunscripción que fija el Decreto Visirial de 24 de diciembre del mismo año⁶⁹⁴. Esto es consecuencia de la organización implantada a fin de dejar reducidos los *kadies* y los registros oportunos ya que, hasta ese momento, la mayor parte de los *kadies* de *kabila* eran carentes de preparación jurídica y casi siempre estaban dominados por *adules* de mayor preparación; como consecuencia de todo esto, multitud de títulos no cumplían con el Derecho musulmán y eran nulos. La labor de los Interventores supervisando el cumplimiento de las células de citación registrales y su preceptiva publicidad pregonada en los zocos, para la realización de las actuaciones previstas en el procedimiento de inscripción en el Registro, fue ardua.

⁶⁹³ AGA. 81/12698, p.17.

⁶⁹⁴ La Zona del Protectorado fue dividida en once circunscripciones. En la cabeza de cada circunscripción que estaba en una población determinada se situó el *kadí* y el registro pertinente.

CONCLUSIÓN

CONCLUSIÓN

Llegado al final de nuestro trabajo de tesis, procede realizar una vuelta introspectiva sobre el mismo que nos permita hacer una valoración del resultado obtenido para, con ella, presentar sintetizada alguna conclusión al respecto.

Dejando a un lado la actividad funcional dirigida a la consecución de los fines asumidos en tanto potencia protectora y centrándonos en la faceta que nos interesa aquí, podemos afirmar que las aportaciones de contenido antropológico de la Intervención Militar, tanto las que se deducen del trabajo de sus Oficiales al frente de sus oficinas respectivas como las que vinieron dadas por la Academia de Interventores en su tarea de formación de los oficiales-alumnos de la misma y en la apoyo a la Delegación de Asuntos Indígenas, alcanzaron un nivel importante, como avala nuestro trabajo de investigación realizado sobre la documentación académica y sobre la profusión de etnografías que hemos aflorado como consecuencia del mismo.

Con ello hemos contribuido a poner en evidencia incontestable la labor antropológica de la Intervención Militar en el Protectorado, que toma mayor valor si tenemos en cuenta que con nuestro trabajo de investigación estamos aportando los argumentos necesarios para el justo reconocimiento de una labor hasta ahora poco conocida o desdeñada o sencillamente vituperada por alguno de los estudiosos que se han acercado a este ámbito de la actividad de los funcionarios militares, frecuentemente pertrechados de prejuicios y apriorismos negativos que acaban desluciendo el valor académico de sus aportaciones respectivas. A pesar de ello, consideramos que nuestra aportación no se queda ahí ya que además de lo apuntado nos permite confirmar un par de conclusiones adicionales que consideramos del mayor interés.

Me refiero a otras dos consecuencias que se unen a lo antes afirmado, reforzando la importancia y el valor de aquellas aportaciones antropológicas. Por un lado, la que nos permite confirmar que la Intervención Militar desempeñó un papel de testigo y notario del ser y transcurrir de una cultura mediterránea que hoy en día podemos considerar prácticamente desaparecida. Por otro lado, la que nos muestra a estos jefes y oficiales del Ejército español como pioneros en la aplicación de un

enfoque concreto de la antropología con un uso práctico de esta ciencia, ya que considero el caso que nos ocupa como un antecedente de lo que posteriormente se convertirá en una rama especializada de esta ciencia, que va a desarrollarse de forma muy significativa a partir de la guerra de Vietnam.

Extendámonos en estas tres conclusiones para facilitar una mejor comprensión de lo que se afirma y hagámoslo de manera que cada una de ellas empiece y se cierre en si misma a riesgo de que, por ello, caigamos en alguna repetición. De esta forma pretendemos dar más valor a cada una por separado y obviar el riesgo de que una quede diluida en otra y se pierda la eficacia de la intención que nos mueve.

----- O -----

Asumiendo el planteamiento axiomático que postula que no se puede gobernar a un pueblo que no se conoce, las autoridades españolas, contemplaron desde el primer momento de la ocupación eficaz del territorio, la necesidad de que aquellos oficiales que habrían de enfrentarse a la responsabilidad de llevar a cabo la intervención de la Administración local, debían tener una preparación basada en el conocimiento profundo de la población y de la sociedad intervenida; de cómo se organizaba para administrarse, de cómo se constituían sus alianzas, de qué manera influía la religión en sus estructuras sociales, de cómo de vigentes permanecían sus creencias ancestrales, de cuáles eran sus valores sociales y qué parte tenían estos en su forma de ser y comportarse, etc. etc. La DAI por medio de la Academia de Interventores impulsó la preparación de los mismos con el fin de capacitarlos para lograr el mejor cumplimiento de la misión encomendada, poniendo especial énfasis en el aprendizaje del idioma (árabe y *cherja*), así como en todos los aspectos sociológicos y antropológicos de su sociedad.

Respecto a la actitud; el Interventor debía, ante todo, mostrarse respetuoso con los usos y costumbres de los indígenas, con su religión unitaria o morabítica y con su justicia fundada bien en la *xeraa* o en el *aoorf*. Respecto a la acción; debía supervisar y controlar la actividad de las autoridades locales, actuando discretamente, indicando y guiándolas, suprimiendo los abusos, exigiendo justicia amplia y verdad; todo ello, con educación, con diplomacia y sin que los protegidos llegasen a notar signos de imposición. Que no pareciera que se ordenaba y menos que se interfería, sobretudo la administración de justicia que correspondía ser ejercida por la autoridad indígena. En el ámbito de lo propio y personal, al Interventor, se le exigía una línea de conducta invariable que era la que marcaba la dignidad, el patriotismo, el amor al país

protegido y el más completo conocimiento que de él se pudiera alcanzar. La *siasa*, como norma de comportamiento referente, era una actitud recomendada mezcla de espíritu de sacrificio, buen sentido, comprensión, discreción, paciencia, honradez, persuasión, energía, espíritu de justicia y otras virtudes que transmitían confianza y atracción en los indígenas.

El resultado al que hemos llegado avala rotundamente nuestros supuestos previos. En el Protectorado español de Marruecos se produjeron etnografías de gran interés antropológico y se hicieron desde la base, apoyadas en una formación para su realización que si bien tuvo que ir perfeccionándose desde unos comienzos nada satisfactorios alcanzó en sus últimos años un nivel excelente. Desde el primer momento, las Autoridades responsables fueron conscientes de las carencias y de los fallos que presentaba el programa formativo pero, también desde el primer momento, se esforzaron en suplir las carencias y solucionar los fallos, en un proceso de continua mejora con el resultado ya expuesto especialmente a partir de la creación de la Academia de Interventores.

Cuando el conflicto militar queda atrás y España puede acometer las responsabilidades que había asumido por razón de los tratados firmados, una de las primeras tareas fue la de organizar el Servicio de Intervención. En 1928 se redacta y se presenta el “Manual para el Oficial de Intervención en Marruecos” en el que se contempla y regula el campo de actuación del OI en todas las ramas de la actividad humana y donde se advierte que un buen OI habría de tener un gran deseo e interés por todas las cuestiones que se relacionan con la vida y costumbres marroquíes. Queda muy evidenciado, especialmente en la parte final de este capítulo de la tesis, que la inquietud por la formación del OI en materias básicas de contenido antropológico fue un objetivo fundamental perseguido por las autoridades académicas de la DAI.

Los OI's responsables de sus respectivas oficinas, tenían el deber de rendir una serie de memorias de carácter periódico estructuradas de acuerdo con un formato determinado que contenía diversos campos. Estas memorias fueron los Informes y los Cuestionarios y las Memorias de Cabila. Los espacios prefigurados a los que hemos hecho alusión eran de distinta naturaleza, unos recogían información solidificada que correspondía a las facetas de la cabila que no cambiaban o lo hacían de forma muy discreta mientras otros contenían información viva y cambiante que ilustraba sobre los aspectos antropológicos de la comunidad. Si bien, cada una de las Memorias no se

puede considerar una etnografía en sí creemos que, como conjunto de elementos relacionados, son documentos a partir de los cuales sí se puede desarrollar estudios de carácter y valor etnográfico.

Los Informes y Memorias, que debieron alcanzar un número muy grande si tenemos en cuenta la obligatoriedad de su rendimiento y el número de cabilas y la cantidad de años que se mantuvo vigente aquella prescripción, permitieron crear un corpus que lamentablemente hoy se encuentra perdido en su mayor parte. A pesar de ello, el pequeño número de los que han sobrevivido nos informa de lo acertado de nuestros supuestos. A estos reportes estructurados se unió un sin número de ensayos, informes y memorias de contenido específicamente antropológico sin cuya existencia posiblemente no habría quedado totalmente claro el carácter del conjunto de la obra que, por lo demás, estuvo siempre complementada por el contenido curricular de las materias impartidas en la Academia y por las frecuentes conferencias magistrales que sobre estos contenidos fueron dictadas en la misma.

Los apartados de los Cuestionarios se refieren a distintos aspectos antropológicos de la sociedad administrada, seleccionados por áreas. En el I., se contempla todo aquello referido a la descripción de los medios de existencia y actividades económicas. En el II., lo relacionado con la descripción de la vida social de la cabila y la organización y funcionamiento de sus estructuras de relación social. En el III., lo que tiene que ver con la gestión de la propiedad y su transmisión, junto el uso y disfrute de la propiedad colectiva. En el IIII., todo lo relacionado con la Justicia en sus diferentes modos y en sus distintos ámbitos. En el V., se recoge un punto singular que describe el tratamiento particular que se da a las deudas de sangre y la forma en que estas son compensadas. En el VI., los asuntos relacionados con la Religión y su papel en la sociedad, la forma en que domina el conjunto de la misma y los matices que presenta, además de describir qué faceta de la misma es preponderante frente a otras formas de expresión. En el VII., se tratan los Impuestos y los censos como datos relevantes de los aspectos económicos y demográficos de la sociedad. En definitiva, tanto con los Cuestionarios primero, como con los Informes después y finalmente en las Memorias de Cabila, se produjeron documentos de contenido y valor etnográfico.

Pero si todo lo dicho no fuera suficiente para llegar a la convicción de que una faceta importante de la actividad de los Oficiales de Intervención estuvo gobernada por el interés antropológico sobre la sociedad intervenida, valga como definitiva

prueba de lo mismo los preceptivos y frecuentes “Recorridos a caballo” por el territorio de su responsabilidad, actividad regulada que produjo auténticos trabajos etnográficos por la manera en que fueron concebidos y estructurados, por el específico entrenamiento al que eran sometidos los Oficiales de Intervención para habilitarlos en el objetivo de los mismos, por las explícitas recomendaciones que habían de seguirse durante su procedimiento, por las sugerencias en la manera de recoger la información de los informantes y, finalmente, por la estructura formal que adquiriría el documento final producido.

Los “Recorridos a caballo” fueron una admirable herramienta de trabajo antropológico, un medio y una oportunidad extraordinaria para el estudio de la sociedad y la investigación de sus costumbres y relaciones y estructuras. Con esta actividad funcional, la Academia de Interventores se esforzó en construir un instrumento de investigación cultural adicional de gran valor, haciendo hincapié en los distintos detalles que deberían ser observados y recogidos en los preceptivos informes del recorrido. Volvemos a traer la cita que incorporamos en su lugar, “No cuesta nada y es curiosa la observación de una reja en una casa, los dibujos en tatuajes, cerámicas, en maderas o pizarras y vuestra simple curiosidad puede, recogiendo datos, prestar muy buenos servicios”, no podemos dejar de admitir que estas recomendaciones están cargadas de intencionalidad etnológica.

En muchos de los militares españoles destinados en el territorio marroquí y en las plazas de soberanía, el “africanismo” será una inclinación que le ayudará a construir una actitud mental que le llevará a crear una visión de la realidad africana del servicio y del papel que uno cree que debe representar dentro de esa “realidad”. Sin duda, en muchos aspectos de la labor de estos funcionarios militares hay una ensoñación que distorsiona lo objetivo y lo modifica para acondicionarlo a la realidad construida. Esa distorsión tendría dos vertientes, una más próxima a lo material y concreto mientras la otra estaría más cercana a lo intangible y espiritual. La primera se plantea desde la persona del oficial que experimenta esta sensación hacia fuera, hacia su entorno físico. La segunda es la que el oficial se propone a sí mismo en un ejercicio de interiorización. Respecto a la primera faceta, tienen lugar las relaciones imbuidas por la presencia de lo exótico, las actitudes adoptadas hacia lo próximo con todos los prejuicios etnocentristas aprendidos o autogenerados que puedan imaginarse. La segunda faceta, tendría que ver con la mística romántica que le lleva a una especie

de sublimación de lo heroico; situación que cree ver en su actitud de entrega y servicio.

Creemos que, con lo dicho en esta primera conclusión, se puede deducir la evidencia de dos aspectos de nuestra aportación. Por un lado, hemos dejado dispuesto, para futuras generaciones de investigadores antropólogos interesados por la cultura de la sociedad bereber del norte de Marruecos, un corpus más o menos ordenado de datos antropológicos consecuencia del trabajo de campo y académico de los Oficiales de Intervención durante el Protectorado, un fondo de datos y referencias que sin duda será de gran utilidad para aquellos que decidan seguir la vía del berebismo norteafricano. Por otro lado, hemos ayudado a poner en su lugar el valor del trabajo de los esforzados militares que en su día asumieron esta dura tarea llevada a cabo en un entorno de soledad y extrema dificultad, con una dedicación y entrega que estuvo siempre más allá de las exigencias contempladas en las ordenanzas militares.

----- O -----

Una segunda conclusión puede extraerse no solamente como consecuencia de los trabajos etnográficos sino de las circunstancias que rodearon su ejecución. Como resultado de esta praxis se produjeron y hemos encontrado trabajos de todo tipo; analíticos de fenómenos culturales, de valores humanos y de creencias y de significados, de relaciones sociales y familiares así como de estructuras políticas y económicas, sin olvidarse de las formas de administrar justicia y de la incidencia social que ello tiene, de los sistemas de gobernación y de la manera en que éstos determinan los comportamientos de los administrados, de las distintas expresiones de la práctica religiosa y de qué forma esta última es determinante en el gobierno y en la gestión de otros aspectos distintos de la población. En fin, está presente una antropología y unos métodos etnográficos que fueron puestos en práctica y desarrollados de manera continua y encomiable.

Uno de los aspectos que despertó mayor interés de estudio e investigación, en las autoridades españolas del Protectorado, fue el territorio en sí y la forma en que la población tenía de instalarse sobre él, este interés dio motivo a sólidos trabajos explicativos y justificativos de ello. Ciertamente que ello podía tener como primer fin el conocer la forma en que, cada cabila, se relacionaba con el territorio en que se asentaba y de qué manera sus pobladores lo utilizaban y se movían dentro del mismo

así como, la calidad defensiva que podía esperarse de los distintos *duares*, siempre estratégicamente ubicados para aprovechar todas las ventajas que pudiera ofrecer la configuración orográfica del terreno. Se buscaba conocer la forma de asentarse que tenía la población y, también, la forma en que podría ser controlada su relación con las vecinas para prever futuros movimientos y agrupamientos que pudieran favorecer el renacimiento de los conflictos recientemente superados. Un objetivo con fondo militar pero que dio pie a la elaboración de excelentes etnografías referentes a la vivienda, a la agrupación de las mismas, a la disposición de los *duares* y a las relaciones sociales que, estos condicionantes, incorporaban al conjunto de la sociedad.

El modo en que este pueblo se organizaba para gobernarse fue otro de los campos motivo de gran preocupación para la Administración española. La estructura gestora mediante la cual se tomaban las decisiones que permitían a las autoridades locales dirigir las respectivas cabilas, se articulaba en tres planos jerárquicos, en cada uno de los cuales se decidía hasta un grado de importancia perfectamente determinado. Los distintos *duares* se agrupaban en número indeterminado, de manera que cada grupo representara un poblado, este poblado era gobernado por un consejo o *yemaa* cuyos miembros eran aportados por los distintos *duares* componentes y elegidos libremente; los poblados se agrupaban en número indeterminado constituyendo *fracciones* de manera que, en una cabila, el número de éstas, podía variar desde tres hasta doce aunque lo más frecuente estaba alrededor de cinco o seis. Estas *fracciones* se gobernaban por medio de una *yemaa de fracción*, o asamblea de principales, cuyos miembros procedía de las distintas *yemaas* de poblado. La cabila era gobernada por la *yemaa* de cabila que solamente entendía en aquellos asuntos del máximo interés general para la misma.

Aparentemente democrático, una serie de fuerzas internas presentes hacia que el poder real siempre estuviera en las manos de tres o cuatro linajes principales. El nivel en el que el gobierno se mostraba más eficaz era el correspondiente a la *fracción* y dado lo anteriormente dicho, surgía una figura de alianzas o *leffs* que jugaba un papel de contrapoder y contribuía a la estabilidad del gobierno. La Administración española dedicó una gran atención al conocimiento, seguimiento y control de esta sociedad aparentemente segmentaria donde la dinámica de los *leffs* podía alterar el centro de poder. Su estudio e investigación, dio lugar a interesantes etnografías que si bien originalmente tenían un objetivo eminentemente político no

dejaron de ser expresiones academicistas de una antropología militar, hecha por militares.

La religión y su práctica, representó un campo en el que la Autoridad española volcó el máximo esfuerzo por lograr penetrarlo, un esfuerzo que muchas de las veces resultó baldío, habida cuenta la impermeabilidad que ese ámbito social mostraba frente a los sutiles intentos que la DAI se proponía a través de sus Oficiales de Intervención. Sobre un pueblo bereber cuya cultura todavía mantenía rescoldos vivos de viejas creencias animistas y naturalistas, el Islán del pueblo árabe conquistador no llegó a imponerse con rotundidad. Consecuencia de ello fue la obligada convivencia de tres formas distintas del mismo, dos de ellas en abierta contradicción con la tercera más rigurosa. Por un lado estaba el Islán Oficial que se practicaba en las mezquitas, ortodoxo y de rito malequita, dirigido por *ulemas* formados principalmente en la universidad Qarawiyin de Fez. Por otro lado, estaba el Islán Morabítico que se practicaba alrededor del fervor despertado por la figura de un hombre santo cuyos restos descansaban en el morabito correspondiente, una forma heterodoxa de entender el Islán en la que permanecían activos viejos rescoldos de antiguas creencias, previas a la llegada de los conquistadores musulmanes, un Islán rechazado por el purismo pero que era consentido habida cuenta el fuerte arraigo que tenía en el seno de la población. Finalmente estaba el Islán Místico de fondo y raíces sufíes que se practicaba en las cofradías, organizaciones, la mayoría de ellas, de acceso restringido a los notables más activistas; muy ritualistas y amparadas en un secretismo invulnerable, organizaciones que dieron cobijo a distintos focos de subversión que medraron contra el poder del Sultán y contra la presencia de las fuerzas españolas. Fue la religión una herramienta principal de poder paralelo al poder laico de las *yemaas*. Los Oficiales de Intervención llevaron a cabo importantes trabajos de investigación sobre este campo que dieron lugar a excelentes etnografías.

Otros tres espacios sociales fueron del máximo interés para la DAI, dada la importancia y significación que cualquiera de ellos tenía para la población administrada, se trata de: la educación, la sanidad y la justicia. La educación de los niños era, normalmente, responsabilidad del *fakih*, maestro contratado por la *yemaa* del poblado. Las autoridades españolas pusieron especial cuidado en la vigilancia de esta actividad y en casi todos los informes periódicos se reservaba un espacio para

glosar las características personales de los correspondientes *fucara* (plural de *fakih*); en consecuencia, fueron elaborados un número importante de informes y memorias de cierta calidad etnográfica que perseguían principalmente detectar intencionalidades nacionalistas en el adoctrinamiento de los niños. El ejercicio de la sanidad fue otra fuente de información social; los médicos fueron adoctrinados para actuar como sujetos activos de la oficina de información de la DAI y los informes que se han conservado lo ponen en evidencia. La justicia era administrada en tres planos distintos cuya prevalencia fue variando según avanzó el régimen de protectorado. En los primeros tiempos, la justicia tradicional de la cabila bereber denominada *oorf* era administrada por los órganos de la *yemaa* en el zoco de la cabila; aunque, poco a poco, se fue implantando una justicia civil oficial que tomaba inspiración en los códigos y procedimientos europeos, la justicia del *Majzen* que administraba el *caid* de la cabila. Por último, estaba la justicia coránica o *sheraa* que era aplicada por el *cadí* o juez musulmán. De estas tres justicias, tanto la tradicional como la coránica eran estructuras de un oculto poder que se proyectaba en otros ámbitos y que tenía otras implicaciones, por lo que su estudio e investigación fue asunto que ocupó a los OI's y que dio lugar a extensas etnografías de gran interés.

En síntesis, durante el Protectorado español de Marruecos (1912-1956) pero especialmente desde 1928 a 1956, el ejército español de ocupación y administración del territorio, puso en marcha una estrategia de actuación sobre la población que contemplaba de manera prioritaria la formación de los oficiales responsables en técnicas de antropología, promoviendo el trabajo de campo y la observación participante sobre la sociedad, la proximidad a la población y el estudio y análisis de sus estructuras organizativas, de sus ordenamientos familiares y religiosos, de sus usos y costumbres, de sus mitos y creencias, de su formación educativa y de su justicia; en fin, de todos los aspectos del individuo y la sociedad sin olvidar los focos de poder y los grupos influyentes.

Creemos que está contrastado fehacientemente el elevado y riguroso conocimiento alcanzado por los OI's de la DAI acerca de la sociedad bereber del Protectorado. En consecuencia, es preciso reconocer el papel principal que aquellos tuvieron como testigos de los últimos momentos de una sociedad "primitiva" que evolucionaba rápidamente a un nuevo estado impuesto por los objetivos de asimilación e integración que contenía las iniciativas del *Majzem* impulsados y reforzados por la

acción de España como potencia extranjera administradora de la situación. Un nuevo estado que al perseguir su homologación con el resto de la sociedad del reino, traía como consecuencia inevitable la desaparición de las formas con las que esa cultura se había venido expresando durante siglos de existencia, aunque en las últimas décadas ya no fueran más que rescoldos de aquellos originales que sin duda tuvo en un momento determinado de su historia.

Finalmente, si queremos quedarnos con una “foto fija” que contemple la parte sustancial de toda la enseñanza que nos aporta el trabajo realizado, esa no sería otra que nuestra convicción del papel desempeñado por los oficiales de la Intervención Militar comotestigos de una cultura que muy probablemente ya se encuentre desaparecida, una cultura que en 1956 posiblemente ya solo era rescoldos vivos de la última cultura mediterránea autóctona; habida cuenta de lo relativamente poco, si algo, que había tomado de las dos culturas madre del mundo moderno occidental. Si este papel de testigos fue importante aún se vio engrandecido por el otro de notarios de la existencia y del final de esa cultura, levantando las actas que lo atestiguan y que están contenidas en las etnografías conservadas. Es ésta una circunstancia de relevante valor pues, esas actas, debidamente ordenadas y fundidas en un trabajo concluyente deberían poder ser la base que permitiera construir una imagen fidedigna de la sociedad bereber del norte de Marruecos en los años cincuenta del pasado siglo. A partir de ese potencial trabajo y aprovechando el último calor de sus cenizas, podría estudiarse la evolución última de aquella sociedad hasta la situación actual.

Consideramos que con lo expuesto en esta segunda conclusión se puede alcanzar la convicción de que, en efecto, los Oficiales de Intervención en el Protectorado, fueron testigos y notarios de los últimos tiempos de una cultura mediterránea que desaparecía como consecuencia de la imposición de otra cultura dominante. Testigos inmediatos dado que vivieron inmersos en la cultura que fue objeto de su estudio y atención. Notarios, como hemos dicho, porque con sus etnografías levantaron las actas del estado, estructura, composición y dinámica de aquella sociedad en su momento.

Una cultura mediterránea, que había alcanzado su desarrollo a partir de sus propias fuentes originales y con muy pocos préstamos de las culturas clásicas griega y romana. Una cultura que, tal vez, sería conveniente “revivir” cuanto antes a su estado de mediados del siglo pasado para, una vez reconfigurado aquel escenario cultural con

la ayuda de los documentos que hemos investigado y estudiado en nuestra tesis. Una “recuperación” cultural, que podría servir de referencia respecto a cualquier otro estudio evolutivo que se quisiera llevar a cabo sobre la actual sociedad y cultura bereber montañesa del norte de Marruecos.

----- O -----

Por último, dando por sentado y demostrado que nos encontramos ante un caso muy particular de ejercicio y aplicación de la ciencia antropológica, se nos ocurre como una tercera conclusión de nuestro trabajo de tesis la tarea de enmarcarlo dentro de lo que se ha venido en definir como Antropología Militar. Pero hagamos primero una digresión explicativa que seguramente ayudará a justificar nuestra afirmación.

Antropología Militar no es, en principio, más que una especificidad de la Antropología Aplicada dado que, su dinámica práctica, utiliza herramientas fundamentales del trabajo antropológico tales como la observación participante, la comunicación intercultural y la memoria etnográfica consecuente. En el siglo XIX, se dieron las circunstancias que propiciarían en el siguiente, la aparición de la Antropología Militar como una rama de la Antropología Aplicada. Según nos recuerda Talal Asad, los imperios europeos hicieron uso extensivo de la antropología como herramienta auxiliar de la administración pública en sus colonias emergentes. Para entender cómo y por qué la antropología y los antropólogos acabaron desempeñando el papel que posteriormente dio pie al surgimiento de la Antropología Militar, sírvanos de ejemplo la forma de proceder seguida por los británicos.

Ya antes y durante la I Guerra Mundial se había estado aplicando técnicas sociales antropológicas para mejor conocimiento de los pueblos y de las situaciones que estaban enfrentando los distintos contendientes. Un caso curioso se produce con la detención-retención de Malinowski, por el Gobierno australiano, cuando el antropólogo se encontraba llevando a cabo su trabajo de campo en aquellas latitudes. Su origen polaco, súbdito del Imperio austrohúngaro, despertó sospechas de que su trabajo de campo pudiera tener intenciones equívocas. Esta curiosa retención se resolvió permitiendo, al retenido, un estado de libertad controlada sujeto a su propia palabra. Gracias a estas circunstancias y al celo de las autoridades australianas, Malinowski pudo llevar a cabo su investigación en las islas Trobriand, entre 1915 y 1918, con la consecuente publicación de su célebre obra *Los Argonautas del Pacífico occidental*.

Inmediatamente después de la II Guerra Mundial, todos los Estados Mayores de las potencias beligerantes victoriosas habían llegado a la conclusión de que la antropología, aplicada en apoyo a las pretensiones estratégicas de los ejércitos respectivos, representaba una ayuda inestimable en las actuaciones militares cuando éstas tenían lugar sobre escenarios geográficos de los cuales se desconocía casi todo acerca de la naturaleza de su sociedad. De esta forma aparecen antropólogos trabajando de plantilla, tanto en el Foreign Office como en el Almirantazgo británicos; algunos en auxilio a órganos de Estado Mayor, otros directamente destinados a Oriente Próximo y Sudeste asiático. En los Estados Unidos sucede algo similar aunque los destinos principales, en este caso, fueron la inteligencia militar y el Departamento de Estado.

Margaret Mead reconoce aportaciones propias de contenido antropológico para obtener ventaja militar. Ruth Benedict llevará a cabo estudios sobre la cultura y la sociedad nipona por encargo del Estado Mayor del Ejército de los Estados Unidos. Posteriormente, durante la guerra fría, destacados antropólogos serán empleados por las distintas agencias de inteligencia en trabajos encaminados a interpretar y comprender la forma de ser y el comportamiento social y cultural de la población de la Unión Soviética, entre los que destacará las aportaciones de Isaiah Berlin.

Pero será en la década de los 60, del pasado siglo, cuando esta práctica dé el salto cualitativo que todos reconocen como definitivo en las aplicaciones de la antropología al campo militar y al de la defensa en general. Un caso paradigmático de estas aplicaciones lo encontramos en la creación y forma de operar del cuerpo de las Fuerzas Especiales de la U.S. Army, los coloquialmente denominados *Boinas Verdes*, que lejos de ser una fuerza de comandos especiales, como la mayor parte de la gente cree, se trataba de una fuerza preparada fundamentalmente para intervenir en el campo enemigo. Su instrucción ha estado siempre más orientada a formar e interactuar con agentes de otras culturas que a realizar ataques arriesgados y complejos. El contenido de su manual de adiestramiento pone en evidencia estos extremos resaltando el papel funcional de las técnicas y de los métodos pedagógicos adaptados a otros entornos sociales y culturales, todo ello, elementos propios de un manual antropológico de trabajo de campo.

El empleo de antropólogos, involucrándose directamente junto a estas tropas especiales, permitió un avance cualitativo de importancia. En diciembre de 2006, el ejército americano publicó un manual de contrainsurgencia que obedecía a un planteamiento estructurado desde un nuevo enfoque. El trabajo se había realizado bajo el auspicio del prestigioso General David Petraeus, antiguo comandante de las fuerzas americanas en Iraq y Afganistán. Con este “Manual de campo de contrainsurgencia”, se trataba de diseñar nuevas formas de actuación que contemplaran, como uno de sus objetivos principales, ganarse el corazón de la población mediante la clara manifestación de respeto por sus gentes y sus valores culturales. La razón del éxito conseguido por la publicación de este Manual de contrainsurgencia, ha sido achacada al hecho de estar elaborado por un equipo de profesores y profesionales de la antropología y de militares con formación en esta ciencia social.

La Administración española dispuso de esta experiencia que ha pasado desapercibida para la mayoría de los ciudadanos, no solamente para la gran masa de los mismos, ajenos a lo que la antropología significa en tanto ciencia que estudia al hombre como ser social heredero de una cultura en la que se desenvuelve su transcurrir diario, cultura que recrea y modifica como consecuencia de su propia actividad y que transmite a las generaciones siguientes que le suceden; no solamente a esta gran masa ajena, sino también, y eso es lo que resulta difícil de aceptar, ha pasado prácticamente desapercibida para la gran mayoría de antropólogos profesionales que dan clase en las Universidades, que trabajan en las grandes instituciones investigadoras del país y que tienen como objeto de trabajo la investigación de las sociedades bereberes del norte de Marruecos. Como es natural me refiero a la extraordinaria experiencia desarrollada por los Oficiales de Intervención, de la Dirección de Asuntos Indígenas, durante la época del Protectorado español de Marruecos.

Aunque, por parte de España, la toma de responsabilidad tuvo lugar inmediatamente después de la firma del acuerdo suscrito con Francia, los primeros años fueron una sucesión continuada de conflictos militares que hubo que enfrentar y que hicieron crisis con los levantamientos de El Raisuni y de Abdelkrim. Solamente a partir de 1927, cuando se consigue la paz, es cuando se pudo disponer las medidas

apropiadas para la gestión del Protectorado en los términos previstos en los acuerdos firmados. En estas nuevas circunstancias, se institucionalizan los cursos de formación de estos Agentes con la pretensión de configurar un tipo del mismo lo más ajustado posible a un paradigma construido a partir de los valores y las virtudes más deseables, que un oficial ha de poseer para el desempeño de este difícil destino. En los primeros cursos organizados por la DAI y después en la Academia, la formación e instrucción del aspirante a Interventor, seguía un recorrido curricular estructurado y acorde a los fines que se pretendían alcanzar. Recordemos que fue en 1928 cuando se presentó el “Manual para el Oficial del Servicio de Intervención en Marruecos”, auténtica biblia de su función pública cuya actuación debería contemplar todas las ramas de la actividad humana.

Sirva todo lo dicho como un recordatorio dirigido hacia aquellos hombres del Ejército español que, hace ochenta años, llevaron a cabo una importante tarea humanista al trufar la acción de su servicio profesional cotidiano con elementos y valores que se alimentaban del academicismo de las ciencias sociales. Una muestra pionera de la inquietud por el conocimiento del *otro*. Una inquietud que no dejamos de echar en falta en los tiempos que corren en los que tanto proliferan las misiones militares en tierras lejanas de ajenas culturas y en las que, la mayor parte de las veces, el Ejército actúa con muy bajo conocimiento sobre la población, su sociedad y su cultura. Es el momento de preguntarnos si no sería oportuna la creación de un Master en Antropología Militar que contribuyera, con las enseñanzas de esta ciencia social y cultural, a mejorar la capacidad operativa y el resultado de la acción de nuestros ejércitos.

ANEXOS

GLOSARIO (535-556)

BIBLIOGRAFÍA (557-570)

GLOSARIO

Aachor	es el diezmo, también la fiesta en que se celebra los diez milagros que Mahoma hizo este día. También <i>al aaxór</i> .
Aachora	juego dirigido por el <i>faqih</i> para ir pidiendo por las casas y comprar golosinas.
Aadul	notario. También <i>adul</i> .
Aaianin	también <i>quebar</i> , son los jefes de grandes familias.
Aaid	Pascua. Las dos principales son: el <i>Fitr</i> terminación del ayuno y <i>Adha</i> del sacrificio.
Aakek el	collar de distintos colores y poca importancia que llevan las mujeres en las cabilas occidentales.
Aalauien	también <i>alauitas</i> o <i>alidas</i> , descendientes de Ali, también considerados <i>xorfa</i> .
Aalem	sabio, intelectual.
Aalma	cañas u otras señales que se clavan en el suelo para delimitar zonas de pastoreo.
Aamaria	palanquín cerrado en el que se transporta a la novia a lomos de un mulo o un camello
Aánsara	fiesta de celebración del solsticio de verano.
Aar	el deshonor producido que precisa ser restaurado y da motivo aun tipo determinado de violencia justificada.
Aásar	tercer rezo del día, a las tres o las cuatro de la tarde.
Aáscari	soldado de la Mehal-la.
Aasida	comida ritual compuesta por una gacha de cebada y habas con miel que se toma en el <i>Mulud</i> .
Aaulama	También <i>ulema</i> .
Aaxá	último rezo del día, entrada la noche.
Aaxór al	diezmo que ha de entregarse el día 10 de <i>mohharram</i> . Tambien <i>aachor</i> .

Abd	esclavo, partícula común en la formación de nombres como Abdullah que significa esclavo de Dios.
Abu	padre de, partícula común en la formación de nombres.
Ac-car	colorete para los carrillos.
Adul	notario que certifica y da fe de acuerdos y contratos, muy a menudo trabajan por parejas.
Adur	forma de baile dialogante entre dos grupos de mujeres enfrentados que van y vienen.
Agraw	con <i>igrawan</i> como plural es el consejo o asamblea, en <i>tamazigh</i> .
Aguran	es la denominación bereber de santo.
Ahdhurth	grasa de cabra para el emplasto con el que se cura al circunciso.
Ahl as-suffa	literalmente “gente del vestíbulo”. Era gente que vivía en la entrada y el patio de la casa del Profeta a su amparo y de la que algunos derivan <i>sufismo</i> .
Ahl ez Zuàui	son los jefes de <i>Zauias</i> y de cofradías.
Aid el Kebir	la Pascua del cordero.
Ain	mal de ojo.
Aj	hermano, su plural <i>ijuan</i> son los cofrades de una hermandad.
Ajerbix	alojamiento que utilizan los <i>tolba</i> itinerantes o <i>mejanchin</i> .
Akam	es el grupo doméstico y familiar, en berebere.
Aleyas	son los versos que contienen los suras o capítulos del Corán, hasta un total de 6200.
Alfia al	sintaxis que se enseña en la enseñanza secundaria.
Alim	con <i>ulema</i> de plural, docto en conocimientos superiores de la teología musulmana que actúa como consultor sobre jurisprudencia.
Almud	medida de capacidad para grano.
Aluahh	pizarras para la enseñanza que lleva el <i>tolba</i> en su <i>jaucha</i> .
Amazigh	bereber, literalmente “hombre libre” con plural <i>imazighen</i> .
Amazzal	es el tesorero de la <i>yemaa</i> que nombra el <i>amghar</i> .
Ameghar	consejero, miembro de la <i>yemaa</i> de fracción, plural <i>imegaren</i> .

Amel	es gobernador, jefe de los caídes de las cabilas que constituyen el <i>amalato</i> tal y como se pretendió hacer con el Rif.
Amendir	día siguiente de la boda.
Amghar	con <i>imgharan</i> como plural, es gran hombre persona mayor de prestigio, jefe <i>yemaa</i> .
Amin	administrador, <i>amin</i> del zoco.
Amlak el Habus	arrendamiento por una año de las tierras propiedad del Habus.
Arnqqun	equivale al término árabe de <i>leff</i> , viene del verbo <i>qqn</i> que significa: vincular, ligar, cerrar.
Amrabad	<i>Imrabden</i> (plural), santo o morabito en <i>amazige</i> . En otros sitios <i>agurraman</i> (sg.) <i>igurramen</i> (pl) variante.
Arbaá el	el miércoles.
Ard el yemaa	tierras comunales.
Asabiyya	tipo de solidaridad entre parientes.
Ashbar	tipo de garita con aspillera que se construía en las terrazas de las casas para su defensa.
Asselghen	resina del pino, para el emplasto del circunciso.
Asur	diezmo.
Attarin	especies que se venden en el zoco, vendedores de especies.
Auan	alguaciles del <i>cadí</i> .
Ax xaraf	nobleza de origen o de sangre, la que ostentan los <i>xorfa</i> .
Ayla	es el grupo doméstico y familiar, en árabe.
Ayorrumia	gramática.
Ayt	también <i>ait</i> , en bereber hijos de, la gente de.
Azar el	hora del rezo de la tarde.
Azib	choza, vivienda elemental, granja de los criados.
Baba	papá.
Baguga	es el gamón, planta con raíz tuberculosa.

Baja	representante de la autoridad del Sultán en las ciudades, con poderes y responsabilidades similares a las que tiene el <i>caid</i> en la cabila.
Baraka	suerte de favor divino que conlleva la capacidad de realizar hechos prodigiosos y milagrosos, es una fuerza espiritual que todos reconocen en quien la posee: personas y lugares o cosas.
Battu	tipo igualitario de repartición hereditaria de la tierra entre hermanos.
Bay'a	ceremonia en la que los <i>ulemas</i> prestan reconocimiento al Sultán.
Becri	cultivo de cereales.
Beizar	la olla de la comida diaria. También <i>besuar</i> , cocido de habas garbanzos y guisantes o <i>texrid</i> al que añaden sal ajo coles y <i>xehham</i> seco
Benjui	bálsamo de la corteza del árbol.
Bexnij	biznaga, yerbajo que se escarda.
Bezáiem	adornos de plata a modo de collares que se llevan sobre el pecho.
Biina	es un documento en el que doce varones hacen constar un testimonio. Si no hay doce se hace con seis y un <i>adul</i> .
Bit el udu	gabinete de ablución.
Bokari	también en plural <i>bajra</i> , es la “guardia negra” del Sultán cuyos miembros procedían mayoritariamente del Sudán.
Buafass	<i>bumentel</i> polainas hechas con piel que protegen las pantorrillas de la <i>gaba</i> .
Buhala	bobos, plural de <i>buhali</i> . También los que van tocando un tambor para pedir las limosnas para la <i>zauia</i> .
Buhali	familiarmente el <i>makaddem</i> de un santuario.
Bulug	pubertad y mayoría de edad, que para los efectos de la <i>cheraa</i> es a los dieciocho años.
Bumentel	<i>buafass</i> polainas hechas con piel que protegen las pantorrillas de la <i>gaba</i> .
Bu Muaret	funcionario delegado del Majzen para el control de la hacienda e impuestos.
Cachaba	camisa de lana.

Cadí	juez de la justicia coránica o <i>xeraa</i> . Delegado del Ministerio de Justicia <i>cheránica</i> del Majzen.
Caid	persona representante de la autoridad del Sultán en la cabila.
Caitón	tiendecilla que monta en el zoco el sangrador o <i>maal-lem</i> para llevar a cabo su oficio
Califa	sucesor del Profeta, jefe de todos los musulmanes que aún en sí los poderes temporales y religiosos.
Candora	vestido masculino, especie de camisa de mangas anchas que se sujeta al cuello por un cordón
Cateb	escribiente indígena en la Oficina de Intervención, auxiliar del intérprete.
Chajara	árbol genealógico, timbre de respeto y estatus que ostentan los <i>chorfa</i> .
Chebáa	adorno colgante que pende de una cadena sobre el pecho.
Chej	también <i>xej</i> , cabeza jerárquica de la <i>yemaa</i> de fracción, plural <i>chiuj</i> .
Cherifiano	propio del <i>cherif</i> o <i>xherif</i> o de la cabeza de los <i>chorfas</i> o <i>xorfas</i> , correspondiente al Sultán.
Chichia	gorra vieja y mugrienta con la que se tocan los más míseros.
Chiita	partidario de Alí, yerno de Mahoma, como sucesor de este.
Chloj	bereberes del sur del Atlas con idioma propio, del mismo tronco lingüístico que el del <i>amazigh</i> . También <i>cheloj</i> .
Chual	décimo mes del calendario, cuando se celebra la Aaid el Fitr.
Cohhol	afeite para pintar los ojos y las cejas.
Curzía	cinturón de hombre hecho de lana trenzada.
Cuzcuz al	comida
Dahir	decreto emitido por el Sultán o por autoridades delegadas.
Dahrus	bruja, pitonisa y adivinadora en contacto con los <i>yenún</i> .
Dar	vivienda normal.
Dar al-Harb	la tierra de la guerra, es decir, los territorios que no están sometidos al dominio musulmán y donde es lícito librar guerras para la extensión del islamismo.
Dar al-Islam	la tierra del islamismo.

Darbuga	tamborcillo que se utiliza en algunas cofradías para acompañar rezos.
Debbaga	curtidores que venden sus pieles en el zoco.
Debih	sacrificio de un animal por degüelle del mismo. En algunos lugares <i>debihha</i> .
Dehá	cuando el Sol está descubierto, momento del sacrificio del cordero.
Delooa	estructura del techo de la casa que sostiene el <i>eskaf</i> .
Derbala	manto remendado y miserable que viste el <i>mokaddem</i> del santuario.
Dexar	poblado o <i>duar</i> .
Ddarbuz	estructura de madera que cubre la tumba del santo, en <i>amazigh</i> (<i>amacige</i>).
Dhaqbitsh	plural <i>dhiqbair</i> es tribu en tamazigh.
Dharfiqth	plural <i>dharfiquin</i> es el linaje agnático en tamazigh.
Dhen	mantequilla rancia para el emplasto del circunciso.
Dhimmi	miembro de una de las religiones protegidas y toleradas por el Islam según establece la <i>sharia</i> a cambio de las condiciones que allí se recogen.
Diia	indemnización de sangre, pago dinerario con el que se satisface a los deudos afectados por un homicidio, pena pecuniaria compensatoria de la deuda de sangre. En algunos lugares <i>diya</i> .
Dirk	también <i>dhirik</i> , literalmente “remembranza de Dios”, letanía repetitiva que facilita la entrada en situación espiritual.
Dohor ed	segundo rezo del día, cuando el Sol está en lo alto.
Dorá ed	cultivo de zahina o sorgo.
Duaia	tintero, tanto el que contiene la tinta para escribir como el cazo que contiene el <i>quif</i> para fumar.
Duar	agrupación de casas que constituyen una especie de alquería constituida normalmente por varios <i>haumas</i> , a veces las casas están dispuestas totalmente dispersas.
Duira	patio en el interior de la casa.
Dula	la concentración del ganado previa al pastoreo comunal.

Eftah et-trek	abrir el camino, visitas protocolarias a los suegros después de la boda.
Emir	jefe, gobernante.
Emir el Mumenin	príncipe de los creyentes.
Erguila	caña de fumar.
Estuan	zaguán o alojamiento independiente para huéspedes.
Fakih	experto en el conocimiento y enseñanza del Corán, maestro de la escuela primaria, <i>fokaha</i> plural también <i>fucara</i> . Tiene un puesto en el zoco, es sanador de almas y vende oraciones y sortilegios para evadir el mal de ojo, entre otras cosas.
Fakih al murradir	el maestro que contrata una <i>yemaa</i> o un barrio de una ciudad, para dar la segunda enseñanza.
Faquir	miembro de una cofradía religiosa que hace ostentación de pobreza, plural <i>fuqara</i> .
Faraid	es el conjunto de obligaciones religiosas.
Fatihah	primer capítulo del Corán.
Fatua	también <i>fatwa</i> o <i>fetua</i> , dictamen o especie de sentencia legal que se emite frente a un contencioso determinado, la emiten los <i>ulema</i> o los <i>muftí</i> .
Feddah	tierra de labor.
Fekakes	pequeños dulces hechos de pan azucarado recocado.
Fel-lahh	agricultor propietario de su tierra.
Fetra	limosna de la Pascua del <i>Fitr</i> , también <i>zaka el Fitr</i> .
Feyer	hora correspondiente al amanecer cuando se toma la <i>aasida</i> el día del <i>Mulud</i> .
Fiqh	metodología de crear derecho y jurisprudencia musulmana.
Fisq	inmoralidad.
Fluss	moneda de baja ley.
Fucara	de faquih (también faquir) pobre miembro de una cofradía.
Gandura	<i>yilaba</i> especial con adornos y bordados para días significados.
Garris	coleta que se lleva a un lado.

Gaut	alarma, grito con el que se convoca a la comunidad frente a un peligro o amenaza.
Girch	compensación por arrancar una rama de un frutal, aproximadamente cinco céntimos.
Goiab Ukala el	procurador de los ausentes.
Grama	regalos que se hacen al novio con motivo de la boda.
Guelta	charca o poza que se produce en un río.
Guenáua	danzantes que se acompañan con los <i>krakeb</i> .
Guersa	pequeño huerto que rodea la casa.
Guetiaia	especie de coleta.
Gutz	nivel máximo en la grandeza de los <i>chiuj</i> de Cofradía, su <i>baraka</i> no tiene límites ni sus milagros.
Habus	bienes patrimoniales pertenecientes a una mezquita, a un <i>morabo</i> o a una cofradía, que tiene una administración específica y cuyo producto un fin determinado.
Hadith	es la recopilación de las tradiciones de los hechos y palabras del Profeta que permiten aclarar el Corán.
Haguza	fiesta de celebración de comienzos del año solar.
Haidura	piel sobre la que se suelta la placenta en el arto.
Haitis	de <i>haik</i> , alfombras y mantas con los que se recubren ocasionalmente los suelos y las paredes para crear un espacio acogedor.
Hakimiya	soberanía total de Dios en todos los conceptos d las relaciones humanas.
Hakleth	broche de plata que se deposita en el <i>harbouth</i> y se entierra en la ceremonia de la circuncisión.
Halk	es la úvula o apéndice carnoso que cuelga del paladar.
Harbouth	plato ancho de madera que se utiliza en la ceremonia de la <i>tahara</i> .
Harim	terreno comunal de un poblado, inalienable y que no puede vivificarse.
Harka	conjunto de tropas irregulares marroquíes configurado ocasionalmente para acciones militares de objetivos limitados.
Hassani	moneda de plata y cobre emitida por el Sultán Muley Hassan.

Hauma	barrio o agrupación de casas dentro de un <i>duar</i> .
Hayem-hayama	sangría.
Hayyan	por extensión barbero, <i>maalem el hayyan</i> es el barbero que corta la úvula o <i>halk</i> .
Heddáua	adeptos de la cofradía de Sidi Heddi.
Hedia	don o regalo que se ofrece al S.A.I. el Jalifa por parte de ciudades y cabilas en la fiesta de <i>Aid el Kebir</i> o Pascua del sacrificio.
Helahel	pulsera de plata u oro para los pies.
Henna	es la alheña, tinte para el pelo y para la piel con el que se hacen tatuajes temporales.
Hhad el	el domingo.
Hhamara el	la burra epíteto que dan a los cabileños de BENI AAROS por su terquedad y falta de cortesía.
Hharza	terreno de cultivo para cereales y legumbres.
Hhadra	también <i>hadra</i> es una reunión, de hombres y mujeres no mezclados, para recitar el <i>dirk</i> o el <i>uard (uakt)</i> de la Cofradía.
Hhadyy	es la peregrinación y visita a los Santos Lugares, anhelo de realización de todo buen musulmán.
Hhaiuc	túnica blanca que cubre hasta los ojos.
Hharraz	empleado agrícola, colono o mediero.
Hhasanien	rama <i>xorfa</i> descendiente de El Hhasan, hijo de Fátima.
Hhosainien	rama <i>xorfa</i> descendiente de El Hhosain, hijo de Fátima.
Hiyya	duodécimo mes del calendario musulmán.
Hizb	cualquiera de las sesenta divisiones del Corán a efectos de la enseñanza del mismo.
Hlayki	son los que “los que hacen corros” en el zoco, reúnen alrededor de ellos a las multitudes mientras cuentan historias, gesticulan o dan saltos acrobáticos.
Huala	cobertizo de fortuna hecho con ramaje del monte.
Hudud	castigo establecido por el Corán y la <i>hadith</i> . También, los límites de cada <i>duar</i> .
Iblis	es el diablo.

Ibn	hijo de, corresponde al hebreo ben.
Ilyaza	memoria que presentan los <i>mudarris</i> para la promoción de un alem al cargo de profesor de la mezquita.
Ijma	es el consenso de los estudiosos de la comunidad ortodoxa en la interpretación jurídica del Corán.
Ijuan	de <i>aj</i> , hermano de una cofradía.
Imán	encargado de presidir la oración. Jefe de toda la comunidad musulmana.
Imeqranen	consejeros de cada fracción de la cabila, también <i>imegarem</i> , miembros del Consejo designados por cada uno de los patrilinajes del <i>ighs</i> .
Imzeyyar	son las romerías anuales al santo o <i>aamaras</i> .
Irtz	herencia.
Ium et-tefrir	día del reparto, el tercer día después del fallecimiento.
Iyasa	diploma que habilita para curar legalmente según la medicina tradicional.
Jalás	placenta.
Jalifa	lugarteniente de la máxima autoridad, el Sultán. También cualquiera con poder delegado como el representante de una <i>zauia</i> en un territorio determinado.
Jalifa jadich	vicario de Dios sobre la Tierra.
Jamsa	colgante, también <i>jemisa</i> , mano de plata que se usa como amuleto.
Jarim	propiedad comunal, su aprovechamiento.
Jatib	persona que recita el sermón durante la oración del viernes.
Jaucha	saco espaldero en el que el <i>tolba</i> itinerante lleva su vestimenta y las <i>aluahh</i> .
Jemaa	también <i>yemaa</i> es la asamblea de gobierno de los poblados, de las fracciones y de la cabila. También y por extensión, los propios poblados que se constituyen en asamblea de gobierno común.
Jemis el	el jueves.
Jeque	también <i>xej</i> es jefe o persona de respeto.
Jerafa	cuento o anécdota que cuenta el <i>messiahh</i> .

Jinn	también <i>djinn</i> son criaturas inteligentes de aire y fuego.
Jitma	fiesta que celebra el <i>mhadri</i> o escolar primario cuando culmina un hito en su proceso de aprendizaje del Corán.
Jizya	impuesto de capitación pagado por los <i>dhimmi</i> .
Jobza	literalmente pan, es una parte del producto de una propiedad Habbus por la que se da en explotación.
Jodba	mezquita principal donde se realiza la oración del viernes.
Jom	también <i>khum</i> , es el quinto en que se divide la cabila.
Jotba	sermón que hace el Imán.
Joutia	es la parte del zoco donde se instala el rastro del mismo donde se pueden encontrar las cosas más raras a los precios más inverosímiles.
Jariyien	los disidentes, cismáticos religiosos, herejes fanáticos que promueven una extrema austeridad.
Jalua	es un morabito, también <i>khaloa</i> .
Kabila	también <i>cabila</i> y algunas veces <i>qabila</i> , en muchos aspectos sinónimo de tribu o agrupación de individuos que comparten elementos identitarios, también territorio en el que se asientan todos los pertenecientes a una misma tribu.
Kabla	comadrona que asiste al parto de las mujeres bereberes.
Kadi	<i>cadi</i> , su plural <i>koddat</i> .
Kadi Koddad	<i>cadí</i> de <i>cadies</i> . Ministro de Judsticia
Káduma	almocafre o azadilla que sirve para escardar.
Kafir	impío, se usa también para designar a los no musulmanes.
Kaiton	tiendecilla simple de tela y un par de palos que se usa en las romerías.
Kalem	pluma de caña que usa el <i>mhadri</i> en la escuela coránica.
Kauaid al Islam	los fundamentos de la religión musulmana.
Kedra	olla en la que se hace el <i>besuar</i> .
Kerkur	montón votivo de piedras donde el devoto deposita la suya solicitando el cumplimiento de un deseo o una devoción.
Khaloa	el conjunto del morabito con la construcción y su entorno, también <i>jalua</i> .

Kharaj	impuesto territorial pagado por los <i>dhimmi</i> o no fieles como cristianos y judíos.
Khum	también <i>joms</i> , es el quinto en que se divide la cabila.
Kif	hierba que se fuma con efectos peculiares.
Kitaba	poder mágico de la escritura o virtud curativa de los nombres de Dios y de los versículos del Corán escritos en un <i>yoduil</i> .
Kittani	<i>gandura</i> especial que lleva el niño el día de su circuncisión.
Kobba	tienda grande, elegante, circular, con dibujos negros y una gran bola de metal encima del palo central que utiliza el <i>Caid</i> o la gente adinerada en las romerías. También, pequeña mezquita para los <i>tolba</i> de la <i>medarsa</i> .
Koffa	capacho de palma donde se coloca al niño recién nacido.
Kohol	pintura de antimonio que se aplica en los ojos.
Koreish	tribu que controlaba el territorio de la Meca a la que pertenecía la familia de Mahoma.
Korrá el	lector del Corán.
Kotb	es un nivel sublime entre los <i>chiuj</i> de Cofradías, capaz de hacer Lal-la tratamiento que se da a una mujer santa, venerada en su enterramiento. Es similar al morabito, significa mi señora o mi dueña.
Koubah	la propia construcción del morabito, del <i>khaloa</i> .
Krakeb	especie de castañuelas con las que se acompañan los danzantes <i>guenáuna</i> .
Kufr	impiedad.
Kursi	taburete en el que se sienta el <i>mudarris</i> para impartir su clase.
Lal-la	tratamiento que se da a una mujer santa, venerada en su enterramiento. Es similar al morabito, significa mi señora o mi dueña.
Lamma	romería o peregrinación a un <i>morabo</i> .
Lebda	fieltro sobre el que se arrodila para la oración.
Lebija	emplasto de habas con harina que se pone en la fontanela del bebé.
Leff	facción de la cabila en las que se muestran las fuerzas de los grupos.

Lichaara	juego de construir montones de piedras (3 a 6) para derribarlas a pedradas por lo pequeños o a disparos de fusil por los mayores.
Loha	tabla de madera en la que aprenden a escribir los alumnos de primaria o <i>m'hadra</i> .
Maal-lem	maestro barbero, también incisiones hechas por el sangrador en el cuello para “sacar el sol de la cabeza”.
Maalem-hayyam	maestro barbero practicante de sangrías, circuncisiones y extirpaciones de úvula.
Maaruf	comida que se da por favor y caridad a los <i>tolba</i> itinerantes.
Madrassa	también <i>medrassa</i> y <i>medersa</i> cátedra islámica donde se imparte la enseñanza coránica.
Magrib	el rezo correspondiente a la puesta del Sol.
Mahharrar	permiso escolar semanal de martes por la tarde al viernes a las dos.
Majta	manteca que se entrega al <i>fakih</i> de acuerdo con su contrato, también <i>yumeia</i> .
Majzen	el Estado marroquí, el conjunto de sus estructuras de Gobierno y el mismo Gobierno en sí.
Majzen, bled es	tribus y territorios sometidos a la autoridad del Sultán al que guardan fidelidad declarada.
Makla	sartén de barro cocido donde hacen las tortas.
Mamra	escuelas primarias en el medio rural independientes de la mezquita correspondiente.
Manaret Abd el	procurador del tesoro.
Marfac	tierras colectivas de la <i>yemaa</i> , también el régimen de gestión de la propiedad colectiva de un poblado.
Masyid	también <i>m'sid</i> es la escuela primaria en el ámbito urbano muchas veces en un anexo de la mezquita.
Mauálid	salmo que recitan los <i>tolba</i> en la fiesta de <i>Mulud</i> .
Mazuzi	cultivo de legumbres.
Mebruk	dichoso, día de celebraciones y dicha como <i>el Aacher</i> .
Medánel	mandil a rayas de colores que se ponen las mujeres en días señalados.
Medersa	también <i>madrassa</i> y <i>medarsa</i> .

Meglés	reunión asamblearia de ulemas con el cadí para dirimir sobre algún asunto legal, también <i>mejlis</i> .
Mehal-la	tropas regulares indígenas con mandos españoles.
Mehhakam	habitáculos de obra dispuestos en el zoco donde se imparte la justicia del <i>Majzen</i> por el <i>caid</i> o la de la <i>sharia</i> por el <i>kadí</i> .
Mejanchin	<i>tolba</i> itinerante que ayuda al <i>Imán</i> de la Kabila en la enseñanza de Corán y a veces de gramática o <i>ayorrumia</i> .
Mejaznia	tropas pertenecientes al <i>Majzen</i> .
Melah	vendedores y puestos de sal en el zoco.
Mesal-la	espacio al aire libre donde se celebra la pascua <i>aaid</i> .
Messiahh	el cuentachistes y gracioso de la <i>yemaa</i> que sabe anécdotas y sucedidos.
Metaher	retretes comunales de la <i>metarsa</i> para necesidades fisiológicas y abluciones.
Mezuar	delegado de la familia del santón que recoge los <i>ziarat</i> del morabito para administrarlos.
Mfatel	pulseras de plata u oro para las manos.
M'hadra	alumnos de primarias, plural de <i>m'hadri</i> .
Mihrab	es una especie de hornacina en la Mezquita que indica la dirección de la Meca.
Mimbar	es un púlpito con un tramo de escalera que se coloca a la derecha del <i>mihrab</i> .
Mogrof	cuchara de palo con la que se quita la espuma del <i>besuar</i> .
Mokaddem	jefe en general, jefe de <i>yemaa</i> de poblado y también de las <i>zauias</i> . También significa “el que va delante” y tiene existencia no solo en las cabilas sino también en las ciudades como responsable de barrio.
Moodar	ladrillo de barro mezclado con paja molida.
Moryan	collar rojo de poco coste que llevan las mujeres de las cabilas occidentales.
Moussem	celebración en forma de romería generalmente, también <i>musém</i> .
M'sid	también <i>masyid</i> , escuela primaria urbana.
Muaauina	ayuda, cuerda que se coloca para asidero de la parturienta. Cuerda de lana hecha con un cinturón de hombre o <i>curzia</i> .

Mudarris	profesor, <i>fakih</i> que da la segunda enseñanza, también <i>fakih al mudarris</i> . En la enseñanza superior es el <i>alem</i> que da clases en la mezquita. Plural <i>mudarrisin</i> .
Mudden	es el almuédano, también <i>muessin</i> o <i>muecín</i> .
Muftí	jurisconsulto que emite fatwa y otros dictámenes legales.
Mugafara	reconciliación y perdón de las ofensas que se hace en la Pascua.
Mulai	tratamiento que se da al santo, significa mi dueño.
Mullah	también <i>mulad</i> , miembro de los <i>ulama</i> (también <i>ulema</i>).
Mulquia	documento que demuestra la propiedad extendido ante dos adules o doce testigos.
Mulud	fiesta religiosa en la que se conmemora el nacimiento del Profeta.
Muna	forma solidaria de repartir gastos comunales en el <i>duar</i> .
Murabek	Oficial Interventor.
Muraka	vestido andrajoso que portan algunos cofrades pobres.
Murid	discípulo o novicio de una cofradía.
Murshid	guía espiritual en la cofradía.
Mustafti	el que pide y recibe la fatwa.
Nadir	persona que gestiona la hacienda del <i>Hhabus</i> de una cofradía, también <i>noddar</i> en su plural. También un cargo oficial del <i>Majzen</i> .
Nadir el Habus	administrador de los bienes Habus.
Naib	plural <i>nuyab</i> , delegado administrativo del Gran Visir, cargo que sustituía en la práctica al del <i>amel</i> . También es el delegado regional del <i>cherif</i> de una <i>sauia</i> , en general es el delegado de una autoridad principal.
Nasrani	cristiano.
Nezaha	fiesta que organizan los <i>tolba</i> .
Noddar	en otros lugares también <i>nuddar</i> son los veedores de la institución del <i>Habbus</i> , delegado del Ministerio del <i>Habbus</i> en la cabila. <i>Nadir</i> es el singular.
Nuala	choza normalmente de techo vegetal.

Oorf	en algunos sitios también <i>urf</i> , derecho consuetudinario por el que rigen algunas cabilas especialmente las bereberes.
Qubba	también <i>koubah</i> , en <i>tamazigh</i> (<i>tamacige</i>), es la tumba en mausoleo de una persona santa, también el edificio que la contiene. El conjunto que la acoge junto con el entorno <i>khaloa</i> , coloquialmente se usa el término <i>marabut</i> o <i>morabito</i> .
Quebar	también <i>aaianin</i> , son los jefes de grandes familias.
Quetabat	escritos cabalísticos extendidos por los <i>tolba</i> o los <i>fokaha</i> que preservan o curan por si toda clase de enfermedades. Plural de <i>quetaba</i> .
Quibla	ornacina en la pared de la mezquita hacia la que se dirigen los rezos.
Quif	planta parecida al cáñamo que mezclan con el tabaco para fumar. También <i>kif</i> .
Quitab et-tib	libro de medicina traído de Oriente que recoge muchos remedios y recetas pero que nadie ha visto.
Raaia	pastoreo de aprovechamiento de cultivos recogidos.
Rabia el Auel	tercer mes del calendario musulmán.
Rayels	el hombre de la casa.
Rebaa	también <i>rba</i> , subdivisión del <i>jom</i> , fracción o quinto de la cabila.
Rebia	óbolo que se entrega al fakih en agradecimiento, viene de arba (miércoles) pues es ese día el señalado para este fin, consiste en una monedilla o dos.
Rekaat	genuflexiones rituales del rezo.
Remqedem	es el guardián de la tumba del santo, en <i>amazigh</i> (<i>amacige</i>).
Reodariyet	ceremonia que se celebra el segundo día de boda.
Rexma	anticipo a cuenta o señal que se entrega para concertar un matrimonio.
Rezza	turbante.
Ribat	edificio santuario. Fortaleza o convento.
Riuaiia	acentos con los que ha de ser leído el Corán, son siete y un buen <i>fakih</i> ha de conocerlos en su mayor parte.
Rqubbat	cúpula de la recámara de la sepultura del santo, en <i>amazigh</i> .

Rkaswet	son las telas que cubren las tablas o <i>ddarbuz</i> de la sepultura del santo y simbolizan sus propias vestiduras.
Saa	medida de capacidad de cuatro <i>almudes del nebí</i> que son cuatro puñados tomados con ambas manos. También la vasija de esta capacidad.
Sabola	especie de cartera de piel para guardar documentos y dinero.
Sadaka	también <i>sedqet</i> es la ofrenda, presente, óbolo que el visitante al santuario del santo entrega al <i>mokaddem</i> del mismo.
Safa	palabra árabe de la que, según algunos, deriva sufismo. Significa pureza.
Salafiya	movimiento de retorno al Corán, imitando a los antiguos.
Salem	el que lleva la oración ceremonial en las <i>aamarat</i> o romerías.
Salihh	epíteto que se da al santo, significa puro.
Sandok	baúl en el que se transporta las pertenencias de la novia.
Sauia	palacio como vivienda, también <i>zauia</i> como convento residencia de una cofradía.
Sebahh es	primer rezo del día cuando empieza a clarear.
Sebha	rosario que llevan al cuello los adeptos de la Cofradía <i>darkaua</i> .
Sebt es	el sábado.
Sedqet	es la donación que se hace a los santos, en <i>amazigh</i> (amacige), derivado de la palabra árabe <i>sadaqa</i> .
Selá es	es la oración a la que llama el almuédano.
Sharia	también <i>xheraa</i> y <i>cheraa</i> , derecho y justicia coránicos que administra principalmente el cadí o juez musulmán.
Siasa	conjunto de habilidades personales para ejecutar apropiadamente una labor compleja.
Siba, bled es	tribus y territorios disidentes y contrarios a la autoridad del Sultán.
Sidi	tratamiento que se da al santo, significa mi señor. Los <i>chorfa</i> tienen derecho de este tratamiento.
Siied	epíteto que se da al santo, significa seños. También es el cementerio o enterramiento del santo.
Silas	asignaciones dinerarias del erario público.

Siyyid	los santos fallecidos objeto de veneración religiosa con culto tributado a los mismos, es un mecanismo institucional de mediación religiosa.
Somaa de la yamaa	es el alminar de la mezquita.
Ssadaq	dote que incluye las joyas, muebles y cantidad de dinero que figura en el acta matrimonial.
Sucna el barrani	dar vivienda al forastero.
Sufi	de <i>suf</i> , también <i>sof</i> que significa lana, material del paño signo de pobreza que vestían los adeptos a esta corriente religiosa.
Sunna	literalmente «camino», son los hechos y las palabras del Profeta, tradiciones genuinas recopiladas en la <i>hadith</i> .
Sunna muaccada	tradición encarecida.
Sunsal	barro con el que se recubre la tabla del <i>m'hadri</i> en la escuela primaria.
Suras	son los capítulos en los que se divide el Corán, hasta un total de 114.
Taalim al lûel	enseñanza primaria o escuela coránica.
Taalim al tzani	enseñanza secundaria.
Tabib	médico.
Tacarcurt	montículos de piedras sueltas con fines votivos.
Tafifa	corte de pelo ceremonial que se realiza al niño.
Tahara	circuncisión, purificación que se alcanza mediante esta operación.
Taleb	estudiante de la escuela coránica que ha alcanzado el conocimiento completo de la <i>sulka</i> , plural <i>tolba</i> .
Talquin	rito de paso en la recepción a una cofradía.
Tamir	saco con paja sobre el que se deposita al recién nacido.
Tamrabdet	santa, que también hay aunque pocas.
Taqbilt	<i>tiquebar</i> (pl.) tribu o cabila en <i>amazige</i> .
Taqiyya	gorro de lana. Simulación de la realidad con ánimo de engaño o supervivencia en condiciones adversas.
Tara	manantial en el cauce de un río preparado para recibir un recipiente.

Tarbus	también <i>tarbux</i> , gorro de fieltro de origen turco de color rojo conocido como <i>fez</i> .
Tarfiq	en rifeño linaje.
Tariqa	escuela mística sufí, es el rito o procedimiento religioso que sigue una Cofradía.
Tefarida	gratificación individual que se entrega los <i>tolba</i> itinerantes.
Tegargir	primer alimento que dan al bebé en algunas cabilas, antes de que le suba la leche a la madre.
Tehenia	felicitación con regalo que hacen a la parturienta las mujeres del <i>duar</i> .
Telata et	el martes.
Tenin et	el lunes.
Tertib	también <i>tartib</i> , impuesto general que grava los productos agrícolas y ganaderos.
Tesárah	alfombrillas con las que cubren las colchonetas de lana en las casas pudientes.
Texrid	el conjunto que se echa al <i>besuar</i> o <i>beisar</i> (garbanzos, habas y guisantes).
Tezeuda	ceremonia que se celebra el segundo día de boda.
Tezuil al hhalk	corte de la úvula o campanilla.
Timichixet	en dialecto bereber-rifeño es una estrechura entre peñas.
Tir	coz, juego de niños de quita y pon el que está atado pretende dar una patada a cualquiera que le sustituye.
Tisúmat	lio de tela enrollada con el que se sujeta al bebé.
Tob-ba	médicos.
Tolba	estudiantes de la escuela coránica. Plural de <i>taleb</i> .
Trabak	polainas de cuero.
Turquia	cultivo de maíz.
Twiza	también <i>tuisa</i> , socorro mutuo en mano de obra.
Uakt	también <i>uard</i> es la oración que ha de repetir todo aspirante a una Cofradía después de los rezos ordinarios de la misma.
Uali	epíteto que se da al santo, significa santo. Femenino <i>ualia</i> .

Uaziaat	reparto de reses sacrificadas.
Udú	es la fuente de las mezquitas para hacer las abluciones rituales.
Uexma	tatuaje.
Ulema	también <i>ulama</i> , estudioso e intérprete del Corán en las mezquitas y madrasas. Experto en temas religiosos.
Umana	Delegado del Ministerio de Hacienda del Majzen.
Umma	es la comunidad de todos los creyentes pertenecientes al Islán.
Uquil	<i>ukil</i> es el que hace las veces de abogado, también es la persona que gestiona el patrimonio <i>Hhabus</i> de una cofradía.
Vali	también <i>wali</i> , tutor matrimonial.
Wahabis	corriente interpretativa del Corán que siguen en Arabia Saudí y que mantienen el sentido estricto de su texto como increado.
Wali	<i>awliya</i> (pl.) literalmente significa “los padres”, son grandes santos con poderes extraordinarios y capacidad de hacer milagros.
Waqf	aportaciones religiosas que hace toda la sociedad gestionada por los <i>chorfa</i> y de la que obtenían financiación propia.
Wasatiya	la vía media, el justo medio.
Xarikat el ard	acuerdos de aparcería.
Xart el fakih	es el contrato del <i>fakih</i> de la yemaa.
Xehada	todo documento <i>xeránico</i> extendido por los <i>adul</i> bajo las directrices del <i>kadi</i> .
Xehham	sebo de cabra o de carnero que se añade al <i>besuar</i> .
Xeira	árbol genealógico que tienen o se hacen confeccionar los <i>xorfa</i> para justificar su privilegiada genealogía, también <i>xeyra</i> y <i>chejara</i> .
Xej	también <i>cheij</i> , jefe de <i>yemaa</i> .
Xerifat	mujer <i>xorfa</i> .
Xeriff	también <i>sheriff</i> o <i>cherif</i> , descendiente del Profeta.
Xheraa	también <i>cheraa</i> , propia del Corán, normalmente referido a la justicia musulmana.
Xiujs	jeques o personas de relevancia, también <i>xej</i> .

Xorfa	también <i>chorfa</i> , perteneciente a un linaje descendiente del Profeta. Plural de <i>xerif</i> o <i>sheriff</i> .
Xuaxi	grades sobreros con cordones y borlas multicolores.
Xubb	alumbre, para hacer fumigaciones persiguiendo el mal de ojo.
Yahennam	es el Infierno para los condenados después del Juicio Final.
Yahiliya	estado de ignorancia en la que se encontraba Arabia antes del Islán.
Yama	escuela primaria en el ámbito rural.
Yanaiz	entierro.
Yari	en los barrios urbanos, principalmente, especie de <i>mokkadem</i> .
Yart el fakih	contrato del <i>fakih</i> .
Yebli	es el montañés, originario de una cabila montañosa.
Yenna	es el Paraíso para los creyentes después del Juicio Final.
Yenán	huerto importante de gente pudiente.
Yil-laba	cantimplora o bota de piel para el agua.
Yoduils	papeles escritos que actúan como amuletos para hacer o deshacer encantamientos y conjuros.
Yorrumia ed	gramática que se enseña en la enseñanza secundaria o <i>el tzani</i> .
Yrem	población fortificada con murallas, el árabe <i>qsar</i> o <i>ksar</i> .
Yuamas	gastos corrientes de operación de las mezquitas.
Yubba	<i>yilaba</i> sin capucha ni mangas o con mangas cortas.
Yumeia	por el viernes, manteca de vaca que se entrega al <i>fakih</i> por contrato, también <i>majta</i> .
Yumúaa el	el viernes.
Yurrai	plural de <i>yari</i> , autoridad menor, especie de alguaciles que contribuyen al orden social en asuntos de menor cuantía.
Zaabula	bolsa en bandolera.
Zagarit	gritos de festejo femenino: <i>iu, ius</i> .
Zajacem	acto festivo que celebra el séptimo día del parto.
Zaka el Fitr	limosna que se da en la Pascua del Fitr.

Zarb	cercado de chumberas que delimita el espacio doméstico alrededor de la casa.
Zauai	casamiento, todo el proceso gestor del mismo.
Zauia	también <i>sauia</i> lugar religioso donde se agrupan construcciones conventuales y residenciales sedes de cofradías y domicilios de <i>xorfas</i> notables. Como categoría de vivienda, palacio.
Zazerdict	bebida hecha con aceite o manteca y huevo que se da a la parturienta en ciertas cabilas.
Zeriba	es la prolongación de la <i>delooa</i> a modo de porche donde se cobija el ganado.
Ziara	visita que se realiza al morabito o al santuario. Donativos que se hacen al culto del santón, <i>ziarat</i> .
Zíjira	abarcas de esparto que usan los montañeses.
Zina	adulterio, fornicación.
Zit et-teriak	aceite rancio de cinco años que se usa como remedio contra el veneno ingerido.
Zoco	también <i>soco</i> y <i>suc</i> , mercado regional y lugar de encuentro entre los ciudadanos, espacio donde se pagan los impuestos y se imparte un tipo de justicia y se llevan a cabo las reuniones de la <i>yemaa</i> de fracción o de cabila.
Zóiar	devotos visitantes al santuario en una peregrinación.
Zuya	es la superficie que puede labrar un arado en una jornada de trabajo, más o menos lo que denominamos huebra.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Robert McC. "Early civilizations, subsistence, and environment", en Yeudi A. Cohen (edit). *Man in adaptation. The biosocial background*. Aldine, Chicago, 1968. Pp. 363-377.
- AHMED, A.S. y HART, D.M. (eds.) *Islam in Tribal Societies. From the Atlas to the Indus*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1984.
- ALEJANDRO GARCÍA, Pascual. "El Tertiario" en *Selección de conferencias y trabajos realizados por la Academia de Interventores durante el curso 1949-50*, Tetuán, 1950, pp. 173-184.
- AL-MURIR, Muhammad. *Historia de los tribunales islámicos*. Tetuán, 1951.
- AL-SULAMI. *Futuwwah. Tratado de Caballería Sufí*. Paidós, Barcelona, 1991.
- ALVAREZ GENDÍN, Sabino. *La Administración española en el Protectorado de Marruecos, plazas de soberanía y colonias de África*. Madrid, 1949.
- ARMSTRONG, Karen. *El Islam*. Mondadori, Barcelona, 2001.
- ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Asad edit. Ithaca Press, 1973.
- ASAD, Talal. "Two European Images of Non-European Rule" en *Anthropology and the Colonial Encounter*, Atlantic Heights N.J. Ithaca Press, 1973, pp. 103-118.
- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion-Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The John Hopkins U.P., Baltimore, Maryland,
- AZIZA, Mimoun. *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*, alboranbellaterra, Barcelona, 2003.
- AZIZA, Mimoun. *Le Rif sous le Protectorat Espagnol (1912-1956). Marginalisation et changements sociaux: naissance du salariat*. París, 1994.
- AZPEITUA, A. *Marruecos: la mala semilla. Ensayo de análisis objetivo de cómo fue sembrada la guerra en África*. Imprenta Clásica Española, Madrid, 1921.
- BARLEY, N. *El antropólogo inocente*. Anagrama, Barcelona, 1989.
- BAUER, I. "La sociedad bereber" en *Cuadernos de estudios africanos*, nº 6 1949.

- BEATTIE, J. *Otras culturas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1972.
- BENALI, Mohamed. “Espacio, comunicación y cambio social en el Rif central. El caso de Ait Tâa” en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, (eds) Ángeles Ramírez y Bernabé López García, alboranbellaterra, Barcelona, 2002, p. 385-397.
- BENEDICT, R. *Echantillons de civilisations*. Gallimard, Paris, 1950.
- BENEITEZ CANTERO, Valentín. *Sociología marroquí: la población de la zona española del Mogreb*. Tetuán, 1950.
- BENET, F. “Explosive markets; The Berbers highlands”, en *Trade and market in the early empires*, eds. K.Polanyi, C.M.Arensberg and H.W.Pearson, The Free Press, New York, 1957.
- BERGER DEZAPHI, Joelle-Ana. “La categorización social de los marroquíes a través de la literatura de viajes. El ejemplo del Moro Vizcaíno” en *Antropología y antropólogos en Marruecos* (Ángeles Ramírez y Bernabé López García, eds.), alboránterra, Barcelona, 2002, pp. 237-278.
- BLANCO IZAGA, Emilio. “Emilio Blanco Izaga: Coronel en el Rif. Una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del norte de Marruecos” con estudios introductorios y notas de David Montgomery Hart. (Vicente Moga y Antonio Bravo, eds.) *La Biblioteca de Melilla*, Melilla, 1995.
- BLANCO IZAGA, Emilio. *La vivienda rifeña: ensayo de característica e interpretación con ilustraciones del autor, 1930*. Servicio de publicaciones, Melilla Ceuta, 2000.
- BLANCO IZAGA, Emilio. *El Rif: 2ª parte. La ley rifeña. II. Los cánones rifeños comentados*. DAI, Ceuta, 1939.
- BLOOM, Jonathan y Sheila BLAIR. *Islam. Mil años de ciencia y poder*. Paidós, Barcelona, 2002.
- BOAS, Franz. “The study of Geography”, en Franz Boas *Race, Language, and Culture*. The Free Press, New York, 1887. Pp. 639-647.
- BOAS, Franz. *Race, Language and Culture*. Paperback, Nueva York, 1966.
- BOURDIEU, P. *Esquisse d'une Theorie de la Pratique, précédé de Trois Études d'Ethnologie Kabile*. Droz, Ginebra, 1972.
- BOURDIEU, P. *Le Sens Pratique*. Minuit, Paris, 1980.
- BRAMON, Dolors. *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*. Crítica, Barcelona, 2002.
- BRUNO, Henry. *En busca de una política indígena*. Ceuta, 1941.

- BURCKHART, Titus. *Fez, ciudad del Islam*. Terra Incognita, Palma de Mallorca, 1999.
- CARATINI, S. *Hijos de las nubes*, ediciones del oriente y del mediterráneo, Guadarrama, 2008. Originalmente, Éditions du Seuil, 1993.
- CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso. “Los adab al-qudat o normas de conducta del juez islámico” en *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*, Murcia, 1987.
- CARO BAROJA, Julio. *Estudios mogrebíes*, CSIC, Madrid, 1957.
- CARO BAROJA, Julio. *Los fundamentos del pensamiento antropológico*, CSIC, Madrid, 1991.
- CARO BAROJA, Julio. *Ritos y Mitos Equívocos*. Istmo, Madrid, 1995.
- CLAVAL, Paul. *Evolución de la geografía humana*. Oikos-Tau, Barcelona, 1974.
- CLAVAL, Paul. *Espacio y poder*. Fonfo de Cultura Económica, Mexico, 1982.
- COON, Carleton S. *The “Tribus” of the Riff*. Peabody Museum, Cambridge, 1931.
- COON, Carleton S. *The Riffians*, J. Cape, Londres, 1934.
- CORDERO TORRES, J.M. *Organización del Protectorado español en Marruecos*. Editora Nacional, Madrid, 1943.
- CORNELL, Vincent J. “The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh in the Post-Merininid Morocco”, en *International Journal of Middle East Studies*, vol 15, no. 1, feb 1983, Cambridge University Press, pp. 67-93.
- COUR, Auguste. *La Dynastie marocaine des Beni Wattas*, Universidad de Argelia, Argel, 1920.
- CHAARA, A. “L’heritage colonial espagnol dans le Maroc du Nord: Une contrainte majeure au developpement du Rif”, *Revue de la Faculté des Lettres*, pp. 104-114, 7 Tetuán, 1994.
- DESCOLA, Philippe. *Par-dèla nature et culture*. Gallimard, París, 2005.
- DOMENECH LAFUENTE, Ángel. “Cofradías religiosas en Ait Ba Aamran. Sidi Ifni”.
- DOMENECH LAFUENTE, Ángel. *Un Oficial entre moros*. Editora Marroquí, Larache, 1948.
- DOMENECH LAFUENTE, Ángel. *Ma El Aainin, Señor de Senara*. Editora Marroquí, Tetuán, 1954
- DOMENECH LAFUENTE, Ángel. *Geografía de la Zona Norte del Protectorado de España en Marruecos*. Gran Capitán, Madrid, 1942.
- DOMENECH LAFUENTE, Ángel. *Cuentos de Ifni*. Editora Marroquí, Tetuán, 1953.
- DOMENECH LAFUENTE, Ángel. *Del Islam*. CSIC, Madrid, 1950.

- DOUTTÉ, Edmond. *Merrâkech*, Comité du Maroc, Paris, 1905.
- DRIESSEN, H. *On the Spanish-Maroccan Frontier. A Study in Ritual Power and Ethnicity*. Smithsonian Inst. Press, Oxford, 1992.
- DRISCOLL, John T. “Naturismo” en *Catholic Encyclopedia*, Vol 10, New York.
- DRISCOLL, John T. “Ethnologique Animisme” en *Catholic Encyclopedia*, Vol I, New York, 1907.
- DUMONT CRESPO, C. *Derecho musulmán (rito malequita)*. Apuntes de procedimiento, Tetuán, 1952.
- DURKHEIM, E. *La división del trabajo social*. Akal, Madrid, 1987.
- DURKHEIM, E. *Las reglas del método sociológico*. Akal, Madrid, 1987.
- DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, Madrid, 1993-2014..
- EGUREN, J. “La comunidad trasnacional rifeña”, en *Migraciones y Desarrollo*, Madrid, abril 2004, pp. 49-61.
- EGUREN, J. “Los conflictos y tensiones internos de la comunidad transnacional bereber-rifeña de Marruecos” en *Instituto Universitario sobre Migraciones*. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
- EICKELMAN, Dale. *Moroccan Islam*. Texas UP, Austin, 1976.
- EICKELMAN. Dale. *Knowledge and Power in Morocco. The education of a Twentieth.Century Notable*. Princeton U. Pres, Princeton, 1992.
- ELIADE, M. *Mito y realidad*. Labor, Barcelona, 1992.
- EL MANOUAR, MOHAMED. *Reflexions sur la problematique des genealogies: Cas des Nasiriyyine de Tamgrut*. Artículo publicado en Internet en www.amazighworld.org.
- ENNAJÍ, Mohammed. “Marruecos en la segunda mitad del siglo XIX: dinámica de la permanencia y del cambio”, en *Conferencia Internacional de Algeciras de 1906:cien años después*. Papeles del Congreso Internacional, Algeciras, feb 2006.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Clarendon Press, Oxford, 1949.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Los Nuer*. Anagrama, Barcelona, 1977.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Antropología Social*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1973.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI, Madrid, 1978.
- FANJUL, Serafín. *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Siglo XXI, Madrid, 2001.
- FANJUL, Serafín. *La quimera de al-Andalus*. Siglo XXI, Madrid, 2004.
- FEBVRE, Lucien. *La tierra y la evolución humana. Introducción geográfica a la historia*. UTEHA, Mexico, (org. 1922) 1955.

- FEBVRE, Lucien. "La tarea actual: Métodos biológicos, métodos geográficos" en Claude Cortez (comp.) *Geografía histórica*. Instituto Mora, México, 1991, pp. 25-34.
- FERIA GARCÍA, M.C. "La justicia indígena en la zona jalifiana del Protectorado español en Marruecos", en *Awraq*, 19 (1998), 143-179.
- FERIA GARCÍA, M.C. "Conflictos de legitimidad jurídica en Marruecos: El impacto del Protectorado", en *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 37-62.
- FERRO, Marc, *El conflicto del Islam*. Cátedra, Madrid, 2004.
- FOGG, W. "A tribal market in the Spanish zone of Morocco", en *Africa II*, 428-57, 1938.
- FORBES, Rosita. *El Raisuni, sultán de las montañas*. Almuzara, 2010.
- FORTES, M. "La estructura de los grupos de filiación unilineal" en L. DUMONT, *Introducción a Dos Teorías de la Antropología Social*. Anagrama, Barcelona, 1975, pp. 170-198.
- FORTES, M. y EVANS-PRITCHARD, E.E. *African Political Systems*, General Books, Memphis Tennessee, 2010.
- FRÉMEAUX, J. *Les bureaux arabes dans l'Algerie de la conquête*. Editions Denoël, París, 1993.
- GARCÍA FIGUERAS, Tomás. *Temas de Protectorado*. Tetuán, 1926.
- GARCÍA FIGUERAS, Tomás. *Geografía de Marruecos. Protectorado y posesiones de España en África*. (3 vols), Madrid, 1935-1947.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*, gedisa, Barcelona, 2005.
- GEERTZ, C. *Observando el Islam*, Paidós, Barcelona, 1994.
- GEERTZ, C. *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona, 1989.
- GEERTZ, C., GEERTZ, H. y ROSEN, L. *Meaning and Order in Moroccan Society . Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge University Press, New York, 1979.
- GELLNER, Ernest. "The Sociology of Robert Montagne" en *Muslim Society*, Cambridge U.P., 1981, pp 190 y ss.
- GELLNER, Ernest. *La Sociedad Musulmana*, Fondo de Cultura Ecpnómica, Mexico, 2005.
- GELLNER, Ernest. "Ethnology: Saints of the Atlas", en *American Anthropologist*, vol 73, 2, april 1971, pp. pp. 357-359.
- GELLNER, Ernest. "Comment devenir un Marabout" en *BESM*, nº 128-129, Rabat, 1976, pp. 3-43.
- GELLNER, Ernest. *Encuentros con el nacionalismo*. Alianza Universidad, Madrid, 1995.
- GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- GELLNER, Ernest. *Nacionalismo*. Ed. Destino, Barcelona, 1997.
- GELLNER, Ernest. *Saints of the Atlas*. U.Ch.Press, Londres, 1969.

- GENNEP van, Arnold. *Los ritos de paso*. Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- GHIRELLI, Angelo. *El país berebere*. Editora Nacional, Madrid, 1942.
- GHIRELLI, Angelo. *El Norte de Marruecos. Contribución al estudio de la Zona del Protectorado Español en Marruecos Septentrional*. Melilla, 1927
- GIL GRIMAU, Rodolfo. *Aproximación a una bibliografía española sobre el norte de África, 1850-1980*. Madrid. 1982.
- GLEDHILL, John. *El poder y sus disfraces*. Bellaterra, Barcelona, 2000.
- GLUCKMAN, M. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Akal, Madrid, 1978.
- GOLDZIER, Ignaz. *Muslim Studies*, 2 vols., Londres 1967-1971.
- GOLDZIER, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton, 1981.
- GONZALEZ ALCANTUZ, J.A. "Seducidos por el enemigo: africanismo español de los años veinte y treinta" en *Plenitud africanista: imaginaria oriental de los años veinte*. Catálogo exposición en Casa Molino Ganivet, Granada, 2000, pp. 21-32.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora. *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*. Anthropos, Rubí, 2009.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene. *Escuela e ideología en el Protectorado español en el norte de Marruecos*. alborán bellaterra, Barcelona, 2014.
- GONZALEZ HONTORIA, M. *El protectorado francés en Marruecos. Sus enseñanzas para la acción española*. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1915. Vol III, pp. 264-265.
- GOUGUENHEIM, Sylvain. *Aristóteles y el Islám*. Gredos, Madrid, 2009.
- HAMMOUDI, Abdellah. *Maestro y discípulo*. Anthropos Editorial, Barcelona, 2007.
- HAMMOUDI, Abdellah. *La Victime et ses masques: essai sur le sacrifice et la mascarade au Magreb*. Ed. Du Seuil, Paris, 1988.
- HAMMOUDI, Abdellah. "Segmentarité, stratification social, pouvoir politique et sainteté. Reflexions sur les theses de Gellner" en *Hesperis-Tamuda*, XV, 16 (1974) pp. 147-179.
- HARRIS, Marvin. *Desarrollo de la teoría antropológica*. Siglo XXI, Mexico, 1979.
- HARRIS, W. *France, Spain and the Rif*, Edward Arnold, London, 1927.
- HARRIS, W. *Morocco that was*, London, 1921.
- HARRIS, W. "The Berbers of Morocco", en *The Journal of the Anthropological Institute*, vol XXVII, pp. 61-73.

- HART, D. M. "Systems and the role of *five fifth* in tribal Morocco", en *Revue de l'Occident musulman et de la Mediterranee*, año 1967, vol 3, num. 3, pp. 65-95.
- HART, D.M. "Spanish Colonial Ethnography in the Rural and Tribal Zone of Morocco, 1912-56: An Overview and a Appraisal" en *The Journal of North African Studies*, 4/2 (1999), 110-130.
- HART, D.M. *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos bereber, 1860-1933: una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*. Universidad y Diputación de Granada, Granada, 1997.
- HART, D.M. *The Waryaghar of the Moroccan Rif. An Etnography and History*, en Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Inc. Arizon, 1976.
- HART, D.M. "Emilio Blanco Izaga and the Berbers of the Central Rif", en *Tamuda Revista de Investigaciones Marroquíes* (Tetuán), 6,2, 1958, pp. 171-237.
- HART, D.M. "Conflits extérieurs et vendettas dans le Djurdjura algerien et le Rif marocain" en *Awal, Cahiers d'Etudes Berberes*, nº11, 1994, pp.95-122.
- HARTSHORNE, R. "Geografía I: Objeto, en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales", Vol4. Aguilar, Madrid, 1967.
- HIDALGO, C. "Reflexividades" en *Cuadernos de antropología social*, nº 23, Buenos Aires, 2006.
- HOBSBAWM, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica, Barcelona, 2004.
- HOFFMAN, B.G. *The structure of traditional Moroccan rural society*, Mouton, The Hague, 1967.
- HORIUCHI, Masaki. "Between segmentation and de-segmentation: Sound expressions among the Berbers in the Sous region (Southwestern. Morocco)", en *Cultures Sonores d'Afrique* (J. Kawada ed.) University of Foreing Studies Tokio, 1997.3, pp. 93-119.
- HUMBOLDT von, W. F. *Los vascos. Apuntaciones sobre un viaje por el País Vasco en primavera de 1801*. Auñamendi, San Sebastián, 1975.
- HUNTINGTON, Samuel P. "The Clash of Civilitations?" en *Foreing Affairs* 72, no. 3 (summer 1993).
- HUNTINGTON, Ellsworth. *Civilización y Clima*. Revista de Occidente, Madrid, 1942.
- HURGRONJE SNOUCK, C. *Selected Works*, G.H. Bousquet y Schacht (eds.) Leiden, 1957,
- KARSENTI, Bruno. *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*. Sociedades Contemporáneas, Buenos Aires, 2009.
- KENBIB, Mohammed. "Quelques éléments de la politique culturelle de l'Espagne au Maroc en Zone Nord du Protectorat", en *El Protectorado español*

- en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 63-83.
- KINGSMILL HART, Úrsula. *Tras la puerta del patio. La vida cotidiana de las mujeres rifeñas*. Servicio de Publicaciones de la ciudad autónoma UNED, Melilla, 1998.
- KORSBAEK, Leif. “La Antropología y el estudio de la Geografía”, en *Revista de Antropología* del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México pp. 61-89.
- KROEBER, A.L.(ed.) *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*. University of Chicago, Chicago, 1953.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille. *Las madres contra las mujeres*. Universitat de Valencia, Valencia, 1993.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille. *Contes merveilleux de Kabylie*. Edisud, 1999.
- LAKHSASSI A. y M. TOZY. “Segmentariedad y teoría de los leff-s” en *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*, Ángeles Ramírez y Bernabé López García (eds.), alboranbellaterra, Barcelona, 2002, pp.423-447.
- LAPLANTINE, François. *El sujeto, ensayo de antropología política*. Edicions bellaterra, Barcelona, 2010.
- LAROUI, Abdallah. *Marruecos: Islam y nacionalismo*, trad. Malika Embarek Madrid, 1994.
- LEVI-PROVENÇAL, Evariste. *Les Historiens des Chorfa. La Fondation de Fès*, Maisonneuve, Paris, 2001.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. “Religión, culto de santos y cofradías en el norte marroquí, Rif y Jbala” en *Bulletin de l’Enseignement Public au Maroc*, 1926, pp. 71-74.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mito y significado*. Alianza editorial, Madrid, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI, Méjico, 1979.
- LEVI-STRAUSS, C. *The Savage Mind*. The University of Chicago Press, Chicago, 1966.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Anagrama, Barcelona, 1992.
- LEWIS, Bernard. *La crisis del Islam. Guerra santa y terrorismo*. Ediciones B, Barcelona, 2003.
- LOBERA GIRELA, C. “El Interventor y la función interventora de las kabilas” en *África. Revista de Tropas Coloniales* (1926), p.272.

- LOBERA GIRELA, C. “El Interventor y la función interventora en las Kabila” (II), en *África. Revista de Tropas Coloniales* (1927), p. 1.
- LOBERA GILERA, C. *El problema rifeño*. Melilla, 1909.
- LOMBARD, J. *Introducción a la etnología*. Alianza Universidad, Madrid, 2008.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto. “A la búsqueda de la tribu: los sistemas de facciones en el norte de África” en *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*, Ángeles Ramírez y Bernabé López García (eds.), alboranbellaterra, Barcelona, 2002, pp.449-460.
- LÓPEZ FERRER, Luciano. *Naturaleza jurídica del Protectorado español en Marruecos*. Madrid, 1923.
- LÓPEZ ORTÍZ, J., *Derecho musulmán*, Barcelona-Buenos Aires, 1932.
- LYONS, Jonathan. *La casa de la sabiduría. Cuando la Ilustración llegaba de Oriente*. Turner, Madrid, 2010.
- MADARIAGA de, María Rosa. “El Rif y el poder central. Una perspectiva histórica” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 9, enero/diciembre 2010.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Diario de campo en Melanesia*. Júcar, Gijón, 1989.
- MALINOWSKI. Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Península, Barcelona, 1973.
- MALINOWSKI. Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura*. Sarpe, Madrid, 1984.
- MARCUS, G. “What come (just) after post” The case of ethnography” en *Handbook of Qualitative Research*, (eds.) Denzin, Robert e Yvonna Lincoln, Sage London, 1994, pp. 533-574.
- MARCUS, G. y Michael Fischer. *La antropología como crítica cultural*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2000.
- MARIN, Manuela. “Mujeres, burros y cargas de leña: imágenes de la opresión en la literatura española de viajes sobre Marruecos” en *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 85-110.
- MATEO DIESTE, J.L. *La «hermandad» hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912-1956)*. Alboránbellaterra, Barcelona, 2003.
- MATEO DIESTE, J.L. “La Oficina de Intervención”, en *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidad*, CSIC, Madrid, 2002
- MATEO DIESTE, J.L. “La paraetnografía militar colonial: poder y sistemas de clasificación social” en *Antropología y antropólogos en*

- Marruecos, eds. Ramírez Ángeles y Bernabé López García, alboránbellaterra, Barcelona, 2002,
- MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid, 1991.
- MAUSS, Marcel. *Obras*. Barral, Barcelona, 1970.
- MAUSS, Marcel. *Manual de Etnografía*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- MEAD, Margaret. *Adolescencia y cultura en Samoa*. Paidós, Barcelona, 1990.
- MEAD, Margaret. *Cultura y Compromiso*. Gedisa, Barcelona, 2006.
- MEDDEB, Abdelwahab. *La enfermedad del Islam*. Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2003.
- MEDINA, José. “La antropología militar: ¿Aplicación o perversión de la ciencia?” en *IBEROFORUM*, III, nº6, 2008, pp. 58-81.
- MOGA ROMERO, Vicente. “La obra de David M. Hart en España” en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, (eds) Ángeles Ramírez y Bernabé López García, alboranbellaterra, Barcelona, 2002, pp. 25-58.
- MOGA ROMERO, Vicente. “Los tejedores de ensueños” en *Melanges de la Casa de Velazquez*, pp. 109-129, número 37-1, 2007
- MOKHTAR AL HARRAS. “Nombre personal y reconstrucción identitaria en Yebala” en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, (eds) Ángeles Ramírez y Bernabé López García, alboranbellaterra, Barcelona, 2002, p. 371-383.
- MONTAGNE, Robert. *Les berbères et le Mahzen dans le sud du Maroc*, Felix Alcan, París, 1930.
- MORA REGIL, Eugenio. *Manual del Interventor en sus funciones auxiliares de la administración de justicia*, Alta Comisaría de España en Marruecos, Delegación de Asuntos Indígenas, Ceuta, 1941.
- MORGAN, L.H. *La sociedad primitiva*. Endymión, Madrid, 1987.
- MORRIS, Brian. *Religión y antropología*. AKAL, Tres Cantos, 2009.
- MUNSON Jr.,H. “On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif” en *American Anthropologist*, IC, 2(1989), pp. 386-400.
- MUNSON Jr.,H. “The segmentary lineage model in the Jebalan Highlands of Morocco” en Joffé y Pennell (eds.) *Tribe and State. Essays in honour of David Montgomery Hart*, Wisbech, Menas Press, Middle East and North Africa Studies Press. Ltd., 1991, pp. 49-68.

- MUNSON Jr., H. *Religion and Power in Morocco*, Yale University Press., New Haven, 1993.
- MUÑOZ ROCATALLADA, Carlos. "Intervenciones Indígenas" en *Revista de Tropas Coloniales*, 1 (1924), 24-25.
- NIDO Y TORRES, M. del. *Guía del español que emprende el camino del conocimiento de la escuela malekita*, Tetuán, 1927.
- NIDO Y TORRES, M. del. *Marruecos. Apuntes para el oficial de Intervención y de Tropas Coloniales*. Editorial Hispano-Africana, Tetuán, 1925.
- NIDO Y TORRES, M. del. "La Justicia indígena marroquí. Su organización actual. Sus reformas."
- OURIACHI, K.M. *Le Rif oriental: transformations sociales et réalité urbaine.*, tesis de tercer ciclo, París, EHESS.
- PANIAGUA Y SANTOS, J.M. *La prescripción y el retracto en el derecho consuetudinario del Rif*, Madrid, 1950.
- PAREJO, María Angustias. "A la búsqueda de las elites regionales en Marruecos" en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, Ángeles Ramírez y Bernabé López García (eds.), alboránbellatera, Barcelona, 2002, pp. 461-484.
- PASCON, P. "La naturaleza compleja de la sociedad marroquí", en *Lamalif*, nº 17, dic, d 1967.
- PAZOS, Álvaro. "Recensión crítica de Par-dèla nature et culture de Descola" en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* vol. 1 num. 1, 2006, pp.186-194.
- PEACOCK, James L. *La lente antropológica*. Alianza editorial, Madrid, 2005.
- PENNELL, C.R. *A Country with a Government and a Flag. The Rif War in Morocco 1921-1926*. Menas Press, Cambridge, 1986.
- PFLEIDERER, Otto. *Philosophy and Development of Religion*. AMS Press, New York, 1979
- POPOVIC, A. y G. Veinstein. *Las sendas de Alá. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Bellaterra, Barcelona, 1997.
- PUJADAS MUÑOZ, J.J. "El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales" en *Cuadernos Metodológicos* nº 5, CIS, Madrid, 2002.
- RABINOW, P. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, Madrid, 1992.

- RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. y FORDE, D. *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*. Anagrama, Barcelona, 1982.
- RAMADAN, Tariq. *Mi visión del Islam Occidental*. Kairós, Barcelona, 2011.
- RAOUF, W. *L'Europe vue par l'Islam. Une perception ambivalente*. L'Harmattan, Paris, 2000.
- RATZEL, Friedrich. *Las razas humanas*. Muntaner y Simón, Barcelona, 1888.
- REHZ AMMED, Rachid. "La identidad tamazight en los países del Magreb", en *África Internacional*, nº 19, 1997, pp. 7-46.
- RICOEUR, Paul. *Le Conflit des Interpretations*. Editions du Seuil, París, 1969
- RODRÍGUEZ AGUILERA, Cesáreo. *Manual de Derecho de Marruecos*, Barcelona, 1952.
- RODRIGUEZ LOPEZ, Isabel. *Mar y Mitología en las culturas mediterráneas*. Aldebarán, Madrid, 1999.
- ROQUE, M-A., "Identidades bereberes marroquíes y redes asociativas campo-ciudad", en *Antropología y antropólogos en Marruecos*, (eds) Ángeles Ramírez y Bernabé López García, alboranbellaterra, Barcelona, 2002, p. 399-421.
- RUÍZ ALBÉNIZ, Víctor. "Hombres usos y costumbres del Rif" en *España en el Rif (1908-1921)*, Fundación sociocultural, Ayuntamiento de Melilla, 1994.
- RUÍZ ALBÉNIZ, Víctor. *España en el Rif (1908-1921)*, La Biblioteca de Melilla, (1ª edición 1921), 2007.
- SAID, Edward W. *La cuestión palestina*. Debate, Barcelona, 2013.
- SANGRÓNIZ Y CASTRO, J.A.de. "La política religiosa (Problemas del Protectorado)" en *Revista Hispano-Africana*, 2 (1922), pp. 83-84.
- SANGRÓNIZ Y CASTRO, J.A.de. "Las familias chorfa del Marruecos español" en *Revista Hispano-Africana*, 5 (1924), pp. 4-5.
- SANGRÓNIZ Y CASTRO, J.A.de. "El morabito de Lalla Fatma en Alcazarquivir" en *Revista Hispano-Africana*, 1-2, (1925), pp. 6-9.
- SANGRÓNIZ Y CASTRO, J.A.de. "Modalidades del islamismo marroquí" en *Real Academia de la Historia*, Maestre, Madrid, 1950.
- SAN MARTÍN, Javier. *La Antropología*. Montesinos, Barcelona, 1992.
- SAYÁNS GÓMEZ, Francisco. "El Tejo. Objeto de sincretismo Medieval" en *Medieval*, nº 29, pp. 36-47. EDM Revistas, Barcelona, 2009.
- SCHACHT, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.
- SCHACHT, Joseph. "Islamic Religious Law" en *The Legacy of Islam* Schacht y Bostworth (eds.), Oxford, 1974.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Introducción al Sufismo*. Kairós, Barcelona, 2007.

- SCHOLTE, B. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology" en *Reinventing Anthropology*, Dell Hymes (ed.) Pantheon Books, New York, 1969.
- SEDDON, D. "Political ideologies and political forms in the Eastern Rif of Morocco, 1890-1910" en L. Holy (ed.) *Segmentary Lineages Systems Reconsidered*, Greystone Press, University of Belfast, 1979, pp. 91-117.
- SEMPLE, Ellen Churchill. *Influences of geographic environment on the basis of Ratzel's system of anthropogeography*. Holt, New York, 1911.
- SHAKMAN HURD, Elisabeth. *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton UP, Princeton, 2008.
- SOKYO ONO. *Sintoismo. El Camino de los Kami*. Satori, Gijón, 2008.
- TAIQUI, L.; E. SEVA; J-L- ROMÁN y A.R. HA. "Los bosquetes de los *khaloa* (morabitos) del Rif, Atlas Medio y región del Sus, de Marruecos". Universidades de Tetuán y Alicante, Departamentos de Biología y Ecología respectivamente.
- TAJFEL, H. *Grupos humanos y categorías sociales*. Herder, Barcelona, 1984.
- TERNISIEN, Xavier. *Los Hermanos Musulmanes*. Bellaterra, Barcelona, 2007.
- TORRE DEL RÍO, Rosario de la. "Preparando la Conferencia de Algeciras: el acuerdo hispano-francés", en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 2007, vol. Extr., 313-320.
- TURNER, Victor. *The Ritual Process. Estructure and Anti-Structure*. Aldine Transaction, London, 2009.
- TYLOR, E.B. *Primitive Culture*. 2 vol., Londres, 1871.
- VILLANOVA VALERO, José Luis. *Los interventores. La piedra angular del Protectorado español en Marruecos*, alboranbellaterra, Barcelona, 2006.
- VILLANOVA VALERO, José Luis. *La organización territorial del Protectorado español de Marruecos*. Universidad de Gerona.
- VILLANOVA VALERO, José Luis. "La formación de los interventores en el Protectorado español en Marruecos" en *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 247-280.
- WARRAQ, Ibn. *Por qué no soy musulmán*. Ediciones del Bronce, Barcelona, 2003.
- WEBER, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- WOOLMAN, D.S. *Rebels in the Rif*, Oxford UP, London, 1969.

ZOMEÑO, Amalia. “El derecho islámico a través de su imagen colonial durante el protectorado español en Marruecos”, en *El Protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, CSIC, Madrid, 2002., pp. 307-337.